

Direction des bibliothèques

AVIS

Ce document a été numérisé par la Division de la gestion des documents et des archives de l'Université de Montréal.

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

NOTICE

This document was digitized by the Records Management & Archives Division of Université de Montréal.

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Possessions et exorcismes dans l'hagiographie byzantine primitive (IV^e-VII^e siècle)

par

Aurélie Goudal

Thèse de doctorat effectuée en cotutelle

au

Département d'Histoire

Arts et Sciences

Université de Montréal

et

Département d'Histoire

Université Paris IV- Sorbonne

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal

en vue de l'obtention du grade de Philosophiæ Doctor (Ph.D.)

en Histoire

et à

Paris IV-Sorbonne en vue de l'obtention du grade de Docteur (Docteur de l'Université
Paris IV)

Avril, 2007

© Aurélie Goudal, 2007



Page d'identification du jury

Université de Montréal
Faculté des études supérieures
Et
UFR d'Histoire
Université de Paris IV-Sorbonne

Cette thèse intitulée:

Possessions et exorcismes dans l'hagiographie byzantine primitive (IV^e-VII^e siècle)

présentée et soutenue à l'Université de Montréal par:

Aurélie Goudal

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Président-rapporteur et membre du jury	Pierre Bonnechere, Professeur, Département d'histoire, Université de Montréal
Directeur de recherche (Université de Montréal)	Pietro Boglioni, Professeur, Département d'histoire, Université de Montréal
Directeur de recherche (Paris IV-Sorbonne)	Jean-Claude Cheynet, Professeur, UFR d'histoire, Paris IV- Sorbonne
Membre du jury	Vincent Déroche, Chargé de recherche au CNRS, Collège de France
Examineur externe	<u>Patrick Gray, York University</u>
Représentant du doyen de la FES	<u>Nicole Dubreuil, Histoire de l'art, U de M</u>

thèse acceptée unanimement le 26 octobre 2007

Résumé

Cette thèse traite des formes peu connues de possessions et d'exorcismes dans l'Empire protobyzantin et elle a été menée grâce à une étude littéraire et analytique de sources hagiographiques. Il n'existe pas de termes techniques pour définir la possession, l'exorcisme et les possédés. C'est pourquoi il est difficile de les identifier dans les sources littéraires. Néanmoins, dans les textes de l'Antiquité tardive, on peut trouver de nombreux récits traitant de la question. Le vocabulaire de la possession démoniaque reste peu précis et les termes peuvent désigner des états physiques et psychiques très différents de notre point de vue. Si l'on peut distinguer les différentes formes de possessions et les maux évoqués par les auteurs de cette époque (maladies psychiatriques et médicales connues de nos jours) c'est le plus souvent grâce au contexte, et non grâce au vocabulaire précis. Quant à l'exorcisme, il s'agit d'un concept à redéfinir dans l'Antiquité tardive. Le vocabulaire est également non précis, ainsi que les gestes, les paroles, les lieux d'actions des exorcismes; il n'y a pas de codification officielle du IV^e au VII^e siècle. La thèse a pour objet de définir ce qu'on entend par possessions et exorcismes au cours de ces siècles et de poser des cadres conceptuels de compréhensions de tels récits.

Mots-clés: Démonologie, possession, exorcisme, hagiographie byzantine, antiquité tardive.

Abstract

This thesis treats of hitherto neglected forms of possession and exorcism in the Early Byzantine Empire. It was carried out through a literary and analytical study of hagiographic sources. Between the fourth and the seventh centuries CE, few terms define the notions of possession, exorcism, and possessed person, thus rendering more arduous the identification of these notions in the literary sources. Nevertheless, one can find many firsthand accounts of possession and exorcism in the texts of this period. The vocabulary of demoniac possession remains imprecise, and the terms employed can indicate psychic states very different from our contemporary point of view. If one can distinguish between the various forms of possession and states (psychiatric and medical modern knowledge), it is generally because of the context, and not because of any precise terminology. Likewise, exorcism is a concept to be redefined for Late Antiquity. Its formulation in the hagiographic texts is indirect, and rituals of exorcism were improvised according to the context, without the imprimatur of a codified set of ecclesiastical rules. This thesis aims at defining what one understands as possession and exorcism in Late Antiquity, and to provide an appropriate analytical framework.

Keywords: Demonology, possession, exorcism, Byzantine primitive hagiography, Late Antiquity.

Table des matières

Abréviations de périodiques, dictionnaires, collections et ouvrages de références	1
Abréviations des titres majeurs utilisés dans ce volume.....	3
Introduction	7
PREMIÈRE PARTIE.....	21
LA SOCIÉTÉ PROTOBYZANTINE ET SA REPRÉSENTATION HAGIOGRAPHIQUE.....	21
Partie I: introduction	22
Chapitre 1. Antiquité tardive et société protobyzantine. Caractéristiques des IV ^e -VII ^e siècles.....	23
1 Complexité de la situation.....	24
1.1 Décadence romaine ou Antiquité tardive ?	25
1.1.1 <i>Le contexte</i>	25
1.1.2 <i>L'interprétation</i>	25
1.2 Christianisation d'un empire grec païen	27
1.2.1 <i>L'héritage et les nouvelles caractéristiques</i>	27
1.2.2 <i>Le juste dogme et la division des patriarchats</i>	27
1.3 La christianisation populaire	28
1.3.1 <i>Le christianisme dans les campagnes</i>	28
1.3.2 <i>Les deux voies de diffusion du christianisme</i>	29
2 La spiritualité orientale	30
2.1 L'ascèse orientale: charisme et recherche personnelle de salut.....	30
2.1.1 <i>Un nouveau statut populaire</i>	30
2.1.2 <i>Le concept d'intercession</i>	31
2.1.3 <i>Les pèlerinages</i>	33

3	Les traditions à Byzance	36
3.1	Culture grecque antique et nouvelle spiritualité chrétienne.....	36
3.1.1	<i>Tradition orthodoxe et alternative</i>	36
3.1.2	<i>Des intermédiaires et des intercesseurs en compétition</i>	38
3.1.3	<i>Le remède populaire</i>	39
3.2	Action et perceptions des individus du IV ^e au VII ^e siècle	40
3.2.1	<i>Paganisme: définition</i>	40
3.2.2	<i>Les conceptions populaires</i>	41
3.2.3	<i>Le système de croyances à l'étude</i>	42
3.3	Évolutions des conceptions du IV ^e au VII ^e siècle.....	43
3.3.1	<i>L'essor de la spiritualité et l'étude des textes</i>	43
3.3.2	<i>L'apogée de la foi</i>	44
3.3.3	<i>La fin d'une époque</i>	45
	Chapitre 2. Les sources hagiographiques: corpus et informations.....	47
1	Classement des sources par périodes, régions, types de biographies.....	48
1.1	Athanase d'Alexandrie, <i>Vie d'Antoine</i>	48
1.2	Grégoire de Nazianze, <i>Discours 43</i>	50
1.3	Grégoire de Nysse, <i>Vie de Macrine</i>	51
1.4	<i>Vie de Pachôme</i>	52
1.5	Œuvres de Pallade d'Hélénopolis	52
1.5.1	<i>Dialogue historique sur Jean Chrysostome</i>	52
1.5.2	<i>Histoire Lausiaque</i>	54
1.6	Théodoret de Cyr, <i>Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée</i>	55
1.7	Évêque de Nysse, <i>Vie d'Olympias</i>	57
1.8	Callinicos, <i>Vie d'Hypatios</i>	57
1.9	<i>Vie et Miracles de Thècle</i>	58
1.10	<i>Vie syriaque et Vie grecque de Syméon stylite l'Ancien</i>	60
1.11	<i>Vie de Daniel le stylite</i>	61

1.12	<i>Miracles de Côme et Damien</i>	62
1.13	Vies de Cyrille de Scythopolis.....	63
1.14	<i>Vies des saints orientaux</i>	63
1.15	Miracles de saint Georges.....	64
1.16	Zacharie le Scholastique, <i>Vie de Sévère</i>	65
1.17	<i>Vie de Syméon stylite le Jeune</i>	66
1.18	Georgios, <i>Vie de Théodore de Sykéôn</i>	67
1.19	Sophrone, <i>Miracles de Cyr et Jean</i>	68
1.20	Jean Moschos, <i>Pré Spirituel</i>	68
1.21	Œuvres de Léontios de Néapolis.....	70
1.21.1	<i>Vie de Jean de Chypre</i>	70
1.21.2	<i>Vie de Syméon salos</i>	71
2	Inventaires descriptifs, comparaisons, interprétations, conclusions.	72
2.1	L'analyse des textes hagiographiques.....	72
2.1.1	<i>Les divergences selon les auteurs et les lieux de rédaction</i>	73
2.1.2	<i>L'attrait des ascètes charismatiques</i>	76
2.1.3	<i>Les individus concernés dans les récits de possessions</i>	79
2.2	Les cadres de l'étude.....	81
2.2.1	<i>L'approche du malheur dans le quotidien</i>	81
2.2.2	<i>La recherche de secours</i>	82
2.2.3	<i>L'évolution des croyances</i>	83
	Chapitre 3. Méthodologies et théories de la possession.....	86
1	Approche historique de la possession.....	87
1.1	Une brève histoire de la possession.....	87
1.1.1	<i>La possession dans la haute Antiquité et l'Antiquité grecque</i>	87
1.1.2	<i>La période hellénistique et l'Antiquité tardive</i>	88
1.1.3	<i>La possession, de l'époque médiévale à nos jours</i>	90
1.2	Hagiographie protobyzantine et possession démoniaque.....	92

1.2.1	<i>La « méthode hagiographique »</i>	92
1.2.2	<i>Le courant positiviste</i>	93
1.2.3	<i>Les approches depuis les années 70</i>	94
1.3	Grille analytique du contexte de rédaction.....	95
1.3.1	<i>Les analyses historico-critiques</i>	95
1.3.2	<i>Application de la méthode au sujet d'étude</i>	96
2	Théories et terrains en anthropologie et sociologie de la religion	97
2.1	Anthropologie de la possession.....	98
2.1.1	<i>Définitions</i>	98
2.2	Une théorie de la possession	99
2.2.1	<i>La théorie de G. Rouget</i>	99
2.2.2	<i>Le problème de l'approche structuraliste et l'approche fonctionnaliste...</i>	100
2.3	La sociologie du rite et la fonction thérapeutique.....	102
2.3.1	<i>Les études sur les rituels. L'angoisse et l'efficacité symbolique</i>	102
2.3.2	<i>Les rituels de guérisons: les théories d'un « leurre »</i>	104
2.3.3	<i>L'attrait populaire pour les rituels thérapeutique.</i>	106
3	Études naturalistes du démon.....	107
3.1	Freud, Charcot et l'hystérie.....	108
3.1.1	<i>Les névroses et les démons</i>	108
3.1.2	<i>Crises collectives ou « Mass hysteria »</i>	110
3.1.3	<i>La catharsis ou la purification des émotions négatives</i>	112
3.2	Approches psychiatriques et médicales	113
3.2.1	<i>Schizophrénie et épilepsie</i>	114
3.2.2	<i>Troubles somatoformes: quand la médecine est inefficace...</i>	116
3.2.3	<i>Études scientifiques récentes et liens avec les démons</i>	118
3.3	La perception du phénomène religieux.....	121
3.3.1	<i>L'anthropologie cognitive et évolutionniste de la religion: définitions.....</i>	121
3.3.2	<i>Les mécanismes cognitifs du phénomène</i>	124

3.3.3	<i>La persistance des concepts</i>	127
3.3.4	<i>Efficacité symbolique et biais de confirmation</i>	128
DEUXIÈME PARTIE.....		130
ORDRE ET DÉSORDRES DE LA NATURE À BYZANCE		130
Partie II: Introduction.....		131
Chapitre 1. La figure de l'entité maléfique		132
1	La démonologie des auteurs de l'époque protobyzantine	133
1.1	La démonologie. Caractéristiques et définitions.....	134
1.1.1	<i>Démonologie orientale grecque</i>	134
1.1.2	<i>La démonologie latine</i>	135
1.2	Nature du diable: les réflexions dans les textes hagiographiques	137
1.2.1	<i>La réflexion patristique</i>	137
1.2.2	<i>La réflexion monastique</i>	138
1.3	La hiérarchie du mal.....	139
1.3.1	<i>Le chef des démons</i>	140
1.3.2	<i>Le diviseur</i>	141
1.3.3	<i>Les démons</i>	143
1.3.3.1	Dans la tradition orthodoxe.....	143
1.3.3.2	Les démons du paganisme	145
1.3.3.3	Les démons de la magie et de la sorcellerie	147
2	Le diable de l'obsession: tentations, métamorphoses, attaques	148
2.1	L'entité obsédante: la lutte contre les tentations	148
2.1.1	<i>L'obsession: définitions</i>	148
2.1.2	<i>Modus operandi de l'entité maléfique</i>	149
2.1.3	<i>L'envoi des démons</i>	150
2.2	Les représentations animales et métaphoriques du diable	151
2.2.1	<i>Les animaux dans le désert et les lieux d'ascèse</i>	152
2.2.1.1	<i>Animaux sauvages dans le désert</i>	152

2.2.2.2	<i>Évolution de la conception.....</i>	154
2.2.3.3	<i>Adaptation selon les lieux</i>	155
2.2.2	<i>Les formes monstrueuses</i>	156
2.2.2.1	<i>Le δράκων de la Genèse à l'Apocalypse.....</i>	156
2.2.2.2	<i>Onocentaures et divinités païennes, démons de la tradition alternative ..</i>	158
2.3	<i>Représentations humaines du diable et code moral</i>	159
2.3.1	<i>La femme</i>	159
2.3.2	<i>Les enfants et les géants</i>	160
2.3.3	<i>Moines, évêques, soldats et connaissances</i>	161
3	<i>Le démon: manifestations et représentations</i>	163
3.1	<i>L'adaptation du concept aux malheurs du temps.....</i>	163
3.1.1	<i>Les épidémies naturelles</i>	163
3.1.2	<i>Les famines.....</i>	165
3.1.3	<i>Les attaques dans les lieux sombres et dangereux.....</i>	167
3.1.4	<i>Esprits des défunts et angoisses diverses</i>	169
3.2	<i>La resémantisation de l'entité extrahumaine.....</i>	170
3.2.1	<i>Héritages antiques et classiques</i>	170
3.2.2	<i>Démonologie néoclassique et influence chrétienne</i>	172
3.3	<i>Le succès d'un concept négatif.....</i>	175
3.3.1	<i>Explications sociologiques.....</i>	175
3.3.2	<i>Évolution diachronique</i>	176
3.3.3	<i>Anthropologie cognitive du démon</i>	177
	Chapitre 2. Le syndrome de la possession démoniaque.....	181
1	<i>La possession dans l'hagiographie, définitions.....</i>	<i>182</i>
1.1	<i>La possession des hommes.....</i>	<i>182</i>
1.1.1	<i>Les états altérés de la conscience et du corps... ..</i>	<i>182</i>
1.1.2	<i>...expliqués par la présence d'un démon « impur ».....</i>	<i>184</i>
1.1.3	<i>Un nouveau type de possession: chrétienne et orthodoxe</i>	<i>186</i>

1.2	La possession des lieux	187
1.2.1	<i>Analogie du corps et de l'espace</i>	187
1.2.1	<i>La prise de possession des lieux</i>	189
1.3	La répartition du phénomène	190
1.3.1	<i>Les possessions individuelles</i>	190
1.3.2	<i>Les possessions collectives</i>	191
1.3.3	<i>Les possessions relatées dans les sanctuaires d'incubation</i>	192
2	Signes et symptômes de la possession	195
2.1	Les signes d'une présence démoniaque	195
2.1.1	<i>Rage, force décuplée, agressions soudaines</i>	195
2.1.2	<i>Écumer, chutes brutales, mâchouillements</i>	198
2.2	Les symptômes de la possession.....	199
2.2.1	<i>Plaintes répétées sans explications</i>	199
2.2.2	<i>Le démon caché du trouble somatoforme</i>	202
2.3	Autres manifestations d'une possession.....	203
2.3.1	<i>Symptômes et signes isolé de la possession</i>	203
2.3.2	<i>Multiplés démons et « mass hysteria »</i>	204
3	L'impur et le désordre naturel des choses.....	206
3.1	Les maladies physiques et psychologiques	206
3.1.1	<i>Les raisons d'une perception démoniaque de la maladie</i>	206
3.1.2	<i>Le flou psychiatrique</i>	208
3.2	Les conduites immorales.....	209
3.2.1	<i>Le code de conduite aux valeurs chrétiennes</i>	209
3.2.2	<i>Les interdits et la punition divine</i>	211
3.3	Désordres de la nature	213
3.3.1	<i>La possession dans le quotidien</i>	213
3.3.2	<i>Implantation durable et visible de la vision chrétienne</i>	214

Chapitre 3: Comment l'exorcisme chasse l'impur et rétablit l'ordre.....	217
1 L'essor de l'exorcisme charismatique chrétien.....	218
1.1 <i>Exorkismos</i>	219
1.1.1 <i>Fréquence de l'exorcisme dans les premiers siècles</i>	219
1.1.2 <i>L'exorcisme chrétien</i>	220
1.1.3 <i>L'exorcisme et l'individu dans les Évangiles</i>	222
1.2 La régulation de l'exorcisme dans l'Église.....	223
1.2.1 <i>Les exorcistes dans l'Église</i>	223
1.2.2 <i>Prédominance des évêques en Occident</i>	225
1.2.3 <i>Les exorcismes dans la liturgie orientale</i>	226
1.3 <i>Charisma</i> et exorcismes	228
1.3.1 <i>Définitions</i>	228
1.3.2 <i>Contre les propres démons: modèle et symbolique</i>	230
1.3.1 <i>Les ascètes exorcistes chrétiens et les populations</i>	232
2 Les rituels populaires d'exorcismes: la prise en charge de l'individu	234
2.1 Des rites aux rituels populaires	234
2.1.1 <i>Les rites d'exorcismes: l'origine</i>	234
2.1.2 <i>Applications des rites chrétiens</i>	235
2.1.3 <i>Les rites dans les sources hagiographiques</i>	236
2.2 Les exorcismes populaires	238
2.2.1 <i>Dans les monastères</i>	238
2.2.2 <i>Dans les lieux</i>	240
2.3 L'efficacité de la prise en charge	242
2.3.1 <i>L'efficacité du dialogue</i>	242
2.3.2 <i>Le psychiatre des temps anciens</i>	244
2.3.3 <i>Les sanctuaires chrétiens d'incubation et l'exorcisme</i>	245
3 Exorcismes et essor de la sacralité à Byzance	247
3.1 Extension des cas d'exorcismes	247

3.1.1	<i>Les cas violents et les nouveaux procédés d'exorcisme</i>	247
3.1.2	<i>Les collectivités et l'exorcisme</i>	250
3.2	Les preuves de l'efficacité et les biais de confirmation	253
3.2.1	<i>Les spasmes, les cris, les corps inertes: chasser l'impur</i>	253
3.2.2	<i>Convulsions et vomissements: le départ</i>	255
3.2.3	<i>Le changement de comportement: le retour à l'ordre</i>	257
3.2.4	<i>Les biais de confirmations</i>	258
3.3	Exorcismes et sacralité à Byzance	259
3.3.1	<i>Exorcismes multiples et sacralisation de l'individu</i>	259
3.3.2	<i>Extension des vecteurs du sacré</i>	262
3.3.3	<i>Genèse de l'exorcisme oriental</i>	264
Conclusion		269
Bibliographie.....		283
Index 1. Index analytique.....		I
Index 2. Index des noms propres.....		IV
Index 3. Index des mots grecs		VI

Remerciements

Cette thèse a été le fruit de nombreuses collaborations et je tiens à remercier tout particulièrement mes deux directeurs, le Professeur Jean-Claude Cheynet de l'Université Paris IV-Sorbonne et le Professeur Pietro Boglioni de l'Université de Montréal pour leur suivi et leurs conseils. Grâce aux nombreuses relectures et suggestions de Vincent Déroche, chargé de recherche au CNRS et directeur adjoint du Centre d'Histoire et de Civilisation de Byzance, cette thèse a pu voir le jour sous sa forme finale. Je lui en suis infiniment reconnaissante. Je tiens à remercier également le Professeur Pierre Bonnechere du Centre d'Études Classiques et du département d'histoire de l'Université de Montréal pour son aide précieuse quant aux questions délicates reliées au paganisme dans l'Antiquité tardive. Enfin, je remercie tous les membres du jury pour les corrections qui ont permis d'améliorer grandement cette thèse.

La collaboration entre la France et le Québec a été d'un grand apport pour la réalisation de ce travail et je remercie toutes les personnes qui ont contribué à cette thèse faite en cotutelle. En premier lieu je tiens à remercier les membres de la Faculté des Études Supérieures de l'Université de Montréal pour le soutien financier octroyé depuis le début de cette thèse. Je remercie également Lorraine Cyr du département d'histoire de l'Université de Montréal et Leila Hocini du Service de la Recherche et des Doctorats de Paris IV Sorbonne qui ont montré beaucoup de patience au cours des nombreuses démarches administratives.

Ce travail est également la maturation d'une réflexion qui a vu le jour grâce à des considérations interdisciplinaires et des échanges internationaux. Je suis très redevable au Professeur Ulrich Berner et à Katharina Wilkens de l'Université d'Heidelberg pour des questions relatives aux approches anthropologiques des rituels et à Benoit Hardy-Vallée

pour ses éclaircissements dans le domaine de l'anthropologie cognitive. Je tiens à remercier également le Professeur Judith Herrin du département d'Études Byzantines du King's College pour son accueil et son aide au cours d'une année précieuse passée à Londres. Je remercie également Béatrice Caseau, Professeur de Paris IV-Sorbonne, pour ses nombreux éclaircissements sur les textes hagiographiques. Un remerciement particulier est adressé aux Professeurs Serge Lusignan, Ollivier Hubert et Joseph-Claude Poulin du département d'histoire de l'Université de Montréal qui ont gentiment accepté de répondre à certains de mes questionnements et dont les conseils ont été mis à profit. Je tiens à remercier Alexandra Bousmal, psychologue, qui m'a fourni au cours des derniers mois de réflexions et de rédaction de nombreux éclaircissements sur les troubles psychiatriques développés dans cette thèse. Je remercie très chaleureusement les bibliothécaires de King's College London, UCL, Heythrop, de la Bibliothèque de l'Institut Français d'Études Byzantines (IFEB), de la Bibliothèque Oecuménique et Scientifique d'Études Bibliques (BOSEB), la Bibliothèque byzantine du Collège de France, de l'Université de Montréal et finalement, de l'Université de Waterloo, qui ont grandement aidé à la constitution du corpus de sources et à ma recherche durant mes années de maîtrise, de DEA et de doctorat.

Le soutien, l'aide, les conseils et la présence de nombreuses personnes ont permis à ce travail de voir le jour. Mes remerciements les plus chaleureux vont à mes parents qui m'ont inculqué l'amour de la connaissance et du travail et qui ont toujours cru en ce que je faisais. Un merci également à mon frère, Arnaud, qui n'a cessé de me clamer sa fierté. Mes amis de France et du Québec sont des piliers grâce auxquels j'ai pu entreprendre une thèse en cotutelle. Je remercie en particulier Christophe Litwin et Amine Boucekkine, mes comparses de Louis-Le-Grand, qui ont été d'un grand soutien moral. Je remercie également Benjamin Berche, Charlotte Callier et Laetitia Agostini qui ont, à un moment donné, joué un rôle important dans cette réalisation. Je tiens à remercier en particulier Claudine Cloutier, ma sœur d'adoption, et son père, qui ont toujours été présents depuis mon arrivée au Québec ainsi que Charles Le Blanc, Simon Filliatreau, Maryse Bouchard, Morgane

Paris, Olivier Descamps, Coline et Fabio qui ont écouté, compris et souvent poussé dans le sens d'une réalisation finale de ce travail, en particulier au cours de la dernière année de rédaction. Enfin, mon dernier remerciement est pour Benoît, mon mari, pour son aide au long de cette thèse et sa patience au cours de ces derniers mois.

Abréviations de périodiques, dictionnaires, collections et ouvrages de références

- AB* *Analecta Bollandiana*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1882-
- Annales ESC* *Annales. Économies, sociétés, civilisations*. Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1929-
- BHG* *Bibliotheca hagiographica graeca*. Troisième édition mise à jour et considérablement augmentée par F. Halkin, vol. I-II-III, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 8a, 1957.
- BHL* *Bibliotheca hagiographica latina antiquae et mediae aetatis*, Bruxelles: Ediderunt socii Bollandiani: *SH* n°. 6, 1898-1899.
- BS* Série *Byzantina Sorbonensia*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1971-
- Byz.* *Byzantion*, Revue internationale des Études byzantines, Bruxelles: Société belge d'Études byzantines, 1924-
- BZ* *Byzantinische Zeitschrift*, München, 1892-
- DACL* *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, dir. F. Cabrol & H. Leclercq, puis H.-I. Marrou, 15 vol., Paris: Letouzey et Ané, 1907-1953.
- DHGE* *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dir. A. Baudrillart, A. De Meyer, E. Van Cauwanbergh, actuellement R. Aubert, Paris: Letouzey et Ané, 1912-
- DOP* *Dumbarton Oaks Papers*, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1901-
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité ascétique et de mystique*, Paris: éd. M. Viller *et al.*, depuis 1937.
- DTC* *Dictionnaire de théologie catholique*, dir. A. Vacant, E. Mangenot & E. Amann, 15 tomes, 30 volumes, Paris: Letouzey, 1903-1950.
- HTR* *Harvard Theological Review*, Harvard: Harvard Divinity School, 1908-
- LCB* *The Loeb Classical Library*, founded by James Loeb, Harvard: Harvard University Press, 1911-
- ODB* *The Oxford Dictionary of Byzantium*, by A. Kazhdan, Oxford: Oxford University Press, 1991.
- PG* *Patrologia graeca*, Paris: Migne, 1857-1866.

<i>PGM</i>	<i>Papyri Graecae Magicae</i> (<i>Greek Magical Papyri</i> , ed. H. Dieter Betz, 1996).
<i>PO</i>	<i>Patrologia orientalis</i> , Paris-Turnhout, 1903-
<i>RAM</i>	<i>Revue d'ascétique et de mystique</i> , Toulouse (jusqu'en 1971; devient ensuite <i>RHSp</i>).
<i>REB</i>	<i>Revue des études byzantines</i> , Paris: Institut français d'études byzantines, 1946-.
<i>RHR</i>	<i>Revue de l'histoire des religions</i> , Paris: A. Colin (depuis 2005), 1880-
<i>SC</i>	<i>Sources Chrétiennes</i> , Paris: Cerf, 1942-
<i>SP</i>	<i>Spiritualité Orientale</i> , Abbaye de Bellefontaine, 1966-
<i>SH</i>	<i>Subsidia Hagiographica</i> , Bruxelles: Société des Bollandistes, 1886-
<i>TM</i>	<i>Travaux et Mémoires</i> , Collège de France, Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance, Paris, 1965-

Abréviations des titres majeurs utilisés dans ce volume

Les auteurs anciens (lorsqu'ils sont connus) sont cités avec le nom et le titre, ce dernier suivant les abréviations les plus courantes.

Discours 43 = Grégoire de Nazianze, *Discours 42-43*, traduit et commenté par J. Bernadi, Paris: Cerf: SC n°. 384, 1992, p. 116-307.

Évagre = Évagre,

Histoire Ecclésiastique = *Histoire Écclésiastique*, V, 21; VI, 23. VI, 24, in *La vie ancienne de Saint Syméon stylite le Jeune (521-592)*, traduit et commenté par Paul Van Den Ven, Bruxelles: SH n°. 33, 1970, vol. I, p. 92-96.

Sur les moines de Syrie-Palestine = *Sur les moines de Syrie et de Palestine* (I, 21; IV, 33-35), in Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, traduit et commenté par A.-J. Festugière, en collaboration avec L. Rydén, Paris, 1974, p. 31-39.

Festugière, *MO* (tomes et fascicules) = A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, I, II, III 1-3, IV 1-2, Paris: Cerf, 1961-1965.

Liddell & Scott = H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English lexicon with a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996.

Miracles de Cyr et Jean = *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, traduit et commenté par A.-J. Festugière, Paris: Éd. A. et J. Picard, 1971.

Miracles de Côme et Damien = *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, traduit et commenté par A.-J. Festugière, Paris: Éd. A. et J. Picard, 1971.

Miracles de Thècle = *Miracles de Thècle*, traduit et commenté par G. Dagron, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 62, 1978.

Pallade = Pallade

Dialogue = *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, traduit et commenté par. A. M. Malingrey et P. Leclercq, I- II, Paris: Cerf, SC n°. 348, 1988.

Lettre = Copie de la Lettre écrite à Lausus, le préposé, par l'évêque Pallade, in *Pallade d'Hélénopolis, Histoire Lausique*, éd. N. Molinier, Bellefontaine: SP n°. 75.

Histoire Lausique = *Histoire Lausique*, ed. N. Molinier, Bellefontaine: SP n°. 75, p. 56-222.

Passion de Perpétue = *Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, traduit et commenté par J. Amat, Paris: Cerf: SC n°. 47, 1996.

Pré Spirituel = Jean Mochos, *Le Pré spirituel*, traduit et commenté par M-J. Rouët de Journal, Paris: Cerf: SC n°. 12, 1946.

Sancti Danielis stylitae = *Vie de Daniel*, texte grec présenté par H. Delehaye in *Les saints stylites*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1923, p. 1-95.

Sancti Pachomii = *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, présenté par F. Halkin, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 9, 1932 (*Vita Prima*, p. 1-96).

Théodoret de Cyr, *HMS* = *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée*, édité par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris: Cerf: SC n°. 234, vol I, 1977; Paris: Cerf, SC n°. 257, vol. II, 1979.

Vie d'Abraamios = Cyrille de Scythopolis, *Vie d'Abraamios*, texte traduit et présenté par A.-J. Festugière in *MO* (III), p. 73-79.

Vie d'Ambroise = *Paulin, Vie d'Ambroise* in *Pontius, Vie de Cyprien; Paulin, Vie d'Ambroise; Possidius, Vie d'Augustin*, introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazanet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994.

Vie d'Antoine = Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, traduit et commenté par G. H. M. Bartelink, Paris: Cerf: SC n°. 400, 1994.

Vie d'Augustin = *Possidius, Vie de saint Augustin*, in *Pontius, Vie de Cyprien; Paulin, Vie d'Ambroise; Possidius, Vie d'Augustin*, introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazanet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994, p. 107-169.

Vie d'Auxence = Psellos, *Vie de saint Auxence*, traduit et commenté par P. P. Joannou, in *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence* par M. Psellos, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971, p. 64-133.

Vie de Constantin = Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, édité dans: *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Edinburgh: 2nd Series, ed. Pschaff and H. Wace, 1955. The digital version is by The Electronic Bible Society, text part of *the Internet Medieval Source Book*.

- Vie de Daniel* = *Vie de Daniel*, éditée par A.-J. Festugière in *MO*, II, p. 89-176; introduction, notes et traduction.
- Vie grecque d'Antoine* = *Vie de Syméon l'Ancien* par Antoine [BHG 1682-1683e]; éditée par A.-J. Festugière in *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 493-506; introduction, notes et texte français (trad. Lietzmann).
- Vie d'Habib* = Jean d'Éphèse, *Vie des saints orientaux*, I, édité et traduit par E. W. Brooks in *PO*, 17 (1923), p. 1-307.
- Vie d'Hypatios* = Callinicos, *Vie d'Hypatios*, édité par G. J. M. Bartelink, Paris: Cerf: SC n°. 177, 1971; Texte grec, introduction, notes et traduction (texte: p. 62-299).
- Vie de Jean de Chypre* = Léontios de Néapolis, *Vie de Jean l'Aumônier*, éditée par A.-J. Festugière, in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, en collaboration avec L. Rydén, Paris, 1974, introduction, notes et traduction (texte: p. 257-524).
- Vie de Jean l'Hésychaste* = Cyrille de Scythopolis, *Vie de Jean l'Hésychaste*, édité par A.-J. Festugière in *MO* (III), p. 13-34.
- Vie de Kyriakos* = Cyrielle de Scythopolis, *Vie de Kyriakos*, édité par A.-J. Festugière in *MO* (III), 3, p. 39-52.
- Vie de Macrine* = Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*, éditée par P. Maraval, Paris: Cerf: SC n°. 178, 1971, texte grec, introduction, traduction et notes (texte: p. 136-267).
- Vie de Macédonios* = Théodoret de Cyr, *Vie de Macédonios* in *HMS*, XIII.
- Vie de Mélanie* = Gérontios, *Vie de Mélanie*, éditée par Dr. Denys Gorge, Paris: Cerf: SC n°. 90, 1962; texte grec, introduction, traduction et notes (texte: p. 124-271).
- Vie de Pachôme* = première vie grecque de Pachôme [BHG 1396], éditée par A.-J. Festugière in *MO* (IV/2), p. 159-247.
- Vie de Sabas* = Cyrille de Scythopolis, *Vie de saint Sabas*, traduit par A.-J. Festugière in *MO* (III, 2), p. 13-154.
- Vie de Sévère* = Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*; éditée par M. A. Kugener in *PO*, 2 (1903), texte syriaque, introduction, notes et traduction (texte: p. 3-115).
- Vie de Syméon salos* = Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou*; éditée par A.-J. Festugière, en collaboration avec L. Ryden in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris: Geuthner, 1974; introduction, notes et traduction (texte: p. 55-104).
- Vie de Syméon stylite l'Ancien* = Théodoret de Cyr, *Vie de Syméon stylite l'Ancien* [BHG 1678-1681], éditée par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris: Cerf: SC n°. 257, 1979; texte grec, introduction, notes et traduction (texte: p. 158-215).

Vie de Syméon stylite le Jeune = *Vie de syméon stylite le jeune*, édité par P. Van Den Ven, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* 32, 1962, vol. I: texte grec et introduction (texte grec p. 1-224); Vol II, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 33, 1970, traduction et notes (texte traduit: p. 1-248).

Vie syriaque de Syméon = *Vie syriaque de Syméon stylite l'Ancien*; éditée par A.-J. Festugière in *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959; introduction, notes et traduction (texte: p. 357-370).

Vie de Thècle = *Vie de Thècle* [*BHG* 1717] selon le modèle des Actes [*BHG* 1710-1716]; édité par G. Dagron, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 62, 1978; texte grec, introduction, notes et traduction (texte: p. 168-283).

Vie de Théodore de Sykéôn = Georgios, *Vie de Théodore de Sykéôn*, éditée par A.-J. Festugière, Bruxelles: Société des Bollandistes, *SH* n°. 48, 1970; vol I: texte grec & introduction (texte: p. 1-161); vol. II: traduction et commentaire.

Vie des saints orientaux = Jean d'Éphèse, *Vies des saints orientaux*; texte édité par E. W. Brooks in *PO*, 17 (1923), p. 1-307; *PO*, 18 (1924), p. 513-698; *PO*, 19 (1926), p. 153-285; introduction, texte syriaque et traduction.

Vita Ant. = *Vie grecque d'Antoine*, éd. G. H. M. Bartelink.

Vita Prima = *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, présenté par F. Halkin, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 9, 1932; texte grec de la *Vita Prima* [*BHG* 1396], p. 1-96.

Vita s. Théodore de Sykéôn = *Vie grecque de Théodore de Sykéôn*, éd. A.-J. Festugière.

Introduction

Michel de Certeau se demandait dans son ouvrage sur la possession de Loudun comment le diable était possible¹. Cette question transcende les siècles et les sociétés et de nos jours encore l'exorcisme est pratiqué très souvent dans certains milieux. M. Cuneo a montré l'importance de la pratique aux Etats-Unis², l'exorcisme pouvant être réalisé par des exorcistes officiels (dans l'Eglise catholique), des prêtres indépendants ou des charismatiques épiscopaux, ces deux derniers professant surtout dans les milieux protestants. La pratique de l'exorcisme protestant s'accompagne toujours de la co-occurrence de trois éléments. Tout d'abord, il se diffuse dans un microcosme religieux qui tient pour réelle l'efficacité causale du démon. Il y a ensuite exposition d'un problème jugé comme étant de l'ordre de la possession démoniaque (un désordre momentané). Puis un individu réalise l'exorcisme sans la sanction d'une institution religieuse: il s'agit d'un exorcisme charismatique (*charisma*). Il s'agit donc d'un rituel qui peut être appliqué à tout moment dès que l'individu charismatique et le « possédé » (ou le groupe, la famille, le microcosme) le jugent utile. Cette forme d'exorcisme populaire se rapproche de l'exorcisme charismatique chrétien qui se développe dans l'Antiquité tardive.

Notre thèse vise à retracer l'évolution historique et l'origine de cet exorcisme ainsi que les caractéristiques et les mécanismes sociaux permettant cet essor. Comment le diable est-il possible ? La question posée n'est pas d'ordre métaphysique, mais conceptuelle. Il s'agit tout d'abord de voir comment la nouvelle religion se répand au sein de populations de l'Empire protobyzantin et ensuite de dégager les caractéristiques principales de ce diable qui apparaît dans les sources hagiographiques de cette époque. L'Antiquité tardive est souvent perçue comme une période sombre où fleurissent les écrits païens et chrétiens sur

¹ M. de Certeau., *La possession de Loudun*, Paris: Julliard, 1970 (Rééditions: Collection Archives, 37, Paris: Gallimard/Julliard, 1990; Collection Folio Histoire, Paris: Gallimard, 2005.

² Thèse développée dans un ouvrage traitant de l'exorcisme aux Etats-Unis: M. Cuneo, *American Exorcism. Expelling Demons in the Land of Plenty*, New York: Broadway Books, 2002.

la thaumaturgie, la magie, les divinités et les intercesseurs de diverses traditions. Le diable chrétien apparaît dans ce contexte complexe. Retracer son histoire et son succès au travers des récits de possessions et d'exorcismes exige une compréhension de la popularité de cette nouvelle vision chrétienne du monde. Ce sont des siècles où les connaissances médicales sont souvent confinées aux cités et où les connaissances psychiatriques sont nulles. L'idée du diable éclôt davantage dans les campagnes que dans les cités pour des raisons qu'il s'agit d'exposer. Il y a donc un double intérêt à l'étude: intérêt historique (de quelle façon le diable chrétien se répand) et sociologique (pour quelles raisons ils se répand). La possession et l'exorcisme surviennent donc dans un contexte propice à la diffusion de nouvelles croyances. Notre thèse est que la combinaison de trois éléments en particulier, soit un *daimôn* chrétien, un désordre momentané et un individu charismatique, explique à la fois l'émergence de l'exorcisme chrétien et sa diffusion au sein de microsociétés de l'empire protobyzantin (IV^e-VII^e siècle). En outre, cette popularité de l'exorcisme permet de comprendre aussi la diffusion rapide du christianisme dans l'Empire, selon une nouvelle spiritualité orientale qui se développe au cours de ces siècles.

Il s'agira de répondre à ces questions en analysant un corpus de sources hagiographiques témoignant de l'attrait pour des rituels populaires d'exorcismes. Par populaire, on entend des rites composés de gestes et de paroles performés par des personnages locaux, dans la langue du peuple (le grec et parfois le syriaque) et accessibles à tous. Il s'agit d'une forme de médecine proche des individus, de rituels désirés par plusieurs individus, un groupe de personnes, voire une communauté à la fin de la période d'étude. Dans l'Antiquité tardive, il n'y a pas de rituel codifié guidant les exorcistes comme on en retrouve aujourd'hui. Ces siècles sont ceux de d'essor de l'exorcisme chrétien. La particularité de cette période et de cette forme d'exorcisme nous oblige à redéfinir ce concept d'exorcisme. Nous sommes très éloignés de la forme connue en Occident à l'époque moderne et largement documentée dans la *Possession de Loudun*. Certes à l'époque de Loudun la psychiatrie moderne fait également défaut. Cependant, il existe déjà

le Rituel romain d'exorcisme (1614) qui permet de saisir les cas considérés comme des possessions démoniaques et les rites (ensemble de gestes et de paroles) professés pour remédier aux crises. Dans le cas de Loudun, les membres du clergé viennent alors de Paris pour évacuer les tensions de jeunes filles confinées dans des couvents à la suite d'une épidémie de peste et brusquement tombées amoureuses de leur confesseur, Urbain Grandier. Cette crise a de nos jours une explication psychiatrique. Le confesseur, catalyseur de haine, devint un bouc émissaire et fut brûlé sur la place publique en 1634. Ce genre de crise n'est cependant pas traité de la même façon dans l'Antiquité tardive car elle est réglée localement par des personnages proches des individus. C'est une particularité propre de cette période avec un exorcisme particulier perçu dans les sources hagiographiques protobyzantines.

En effet, dans l'Antiquité tardive, l'exorcisme n'est ni codifié, ni forcément réalisé par des personnages membres du clergé, et ne débouche pas sur des condamnations de personnages mais sur la libération de maux perçus comme des actions du démon. Notre étude porte sur l'exorcisme charismatique chrétien, à savoir un exorcisme réalisé auprès des populations de l'empire protobyzantin par des personnages qui peuvent devenir prêtre ou évêques (cas de Théodore de Sykéôn) mais qui aspirent surtout à la vie monastique. La *Vie d'Antoine* reflète des mentalités du IV^e siècle en Égypte, la *Vie de Syméon stylite le Jeune* retrace la vie quotidienne des populations en Syrie au VI^e siècle et la *Vie de Théodore de Sykéôn* celle de collectivités en Galatie, au plein cœur de l'Asie Mineure, au VII^e siècle. L'étude débute donc au IV^e siècle et se termine au VII^e siècle. L'exorcisme pourtant n'est pas confiné à ces siècles. Dès le II^e siècle une démonologie chrétienne est mise en place par les hommes d'Église. Le nouveau système a pour but de répondre à la situation critique du II^e-IV^e siècle, à savoir identifier le paganisme, ses cultes, ses oracles et ses persécution envers les chrétiens. Le démon fait alors office de dénonciateur du paganisme³. Bien que les historiens s'accordent sur la question de l'essor du démon chrétien au sein des

populations, il faut noter que cet essor n'aurait pas pu avoir lieu sans un terrain fertile d'éclosion. En effet, il existait déjà des croyances démonologiques et d'exorcismes pratiqués dans des milieux juifs à la période hellénistique. Les païens, les juifs et les chrétiens partageaient une même image du monde. Il s'agissait d'un monde où résidaient des puissances invisibles, la différence résidant dans les noms donnés à ces médiateurs ou esprits des morts: des démons, des anges, des *phantasma* (spectres, fantômes)⁴. On peut difficilement comprendre la démonologie chrétienne sans tenir compte de la démonologie antique⁵.

Ainsi, dès la fin du II^e siècle de notre ère, l'importance de l'exorcisme se perçoit dans les nombreux témoignages littéraires. Nous avons effectué une comparaison des formes d'exorcismes à l'œuvre au cours de ces siècles. Le but était de saisir la spécificité de l'exorcisme chrétien dans sa forme populaire, réalisée par un ascète, auprès d'un individu ou d'un groupe, dans les campagnes. Ainsi, l'analyse historique de l'exorcisme dans l'Antiquité tardive s'élabore au moyen de la lecture de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament mais aussi des *papyri* grecs magiques rédigés entre le II^e siècle avant J.-C et le V^e siècle, Lucien de Samosate, Apollonius de Tyane, la littérature rabbinique, le Testament de Salomon, les Apocryphes du Nouveau Testament, les canons de l'Église, la liturgie orientale et les écrits patristiques en Orient et en Occident. Le point de comparaison essentiel est l'Occident. L'origine de l'exorcisme charismatique peut ainsi être retracée brièvement. Dès le II^e siècle de notre ère, avant le baptême, l'évêque exorcise à plusieurs reprises les catéchumènes. Le candidat renonce explicitement à Satan⁶. D'après Cyprien, les exorcistes avec leurs paroles humaines et aidés par la puissance divine flagellent,

³ C. Mango, « Diabolus Byzantinus », *DOP*, 46 (1992), p. 215-224, p. 217.

⁴ E. R. Dodds, *Pagan and christian in an age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

⁵ C. Pietri, « Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 15-90, p. 21-22.

brûlent, et torturent le diable⁷. Selon Eusèbe, l'exorcisme est déjà sous Corneille un ministre spécialisé de l'Église. Il va donc au-delà des rites baptismaux⁸. La notion de charisme éclôt dans ces mêmes siècles d'étude. Selon plusieurs témoignages, les chrétiens peuvent chasser le démon par leurs prières⁹ et cette caractéristique devient l'apanage de l'ascète dans les sources hagiographiques.

En effet, dans l'hagiographie protobyzantine, l'ascète est vu comme un imitateur du Christ qui l'emporte toujours sur le diable. L'importance du diable, à compter de la *Vie d'Antoine*, est incontestable. Dans la *Passio* de Perpétue déjà cette dernière comportait des signes particuliers d'une élection divine. Cependant, c'est dans la première biographie réalisée sur un moine que se développe la notion de charisme ou d'intercesseur chrétien privilégié avec le divin. L'ascète devient un thaumaturge et exorciste. La littérature hagiographique transpose ainsi l'image de la persécution en guerre démoniaque¹⁰. En effet, alors que dans la *Passio* de Perpétue, le diable était l'image de l'hostilité impériale, elle devient à présent celle du paganisme à éradiquer dans les campagnes. Dans ce but, le diable prend diverses formes et surtout celles de bêtes rencontrées dans le désert. Une fois cette question devenue moins importante, le diable est représenté différemment dans les textes hagiographiques. De plus en plus, il est associé à la maladie. Il faut à ce sujet risquer une remarque. L'exorcisme tel qu'étudié dans les sources hagiographiques est présenté comme un miracle; or l'effet curatif exposé est cohérent avec nos connaissances actuelles. La guérison miraculeuse a souvent une explication psychiatrique ou médicale que nous tenterons d'exposer tout au long cette thèse. Ainsi, il ne s'agit pas dans les sources hagiographiques de multiplier les pains ou de guérir instantanément au cours d'une vision

⁶ V. Saxer, « les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècles, esquisse historique et signification d'après les principaux témoins », *Centro ital. Di Studi Sull'alto medioevo*, 7, *Spolette*, 1988, p. 139-140, p. 168-171.

⁷ Cyprien, *Ep.*, 69-15.

⁸ Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 43, 11.

⁹ Tertullien, *Apol.*, 23, 15; Minucius, *Octavius*, 27; Origène, *C. Celse*, VI, 4.

d'Artémios en état de veille ou au cours d'un rêve. Ces types de guérisons spontanées, phénomènes psychosomatiques, illusion ou affabulation¹¹ sont rarement exposées dans les récits concernant l'exorcisme car ce dernier vise à chasser le démon qui est dit résider dans la personne (ou les lieux, ou encore les animaux).

Ainsi, ce sont des maladies ou des problèmes très particuliers qui sont décrits dans les récits hagiographiques, des manifestations temporaires d'un désordre (ressentis ou visible par l'entourage) qui s'estompent au cours d'un rituel. Pour mieux comprendre ces manifestations naturelles chassées par des rituels populaires, notre thèse s'aide des études anthropologiques sur les rituels populaires, la possession et parfois l'exorcisme. En effet, l'effet curatif du rituel thérapeutique est visible de nos jours dans les sociétés étudiées par les anthropologues. On peut ainsi rendre ces phénomènes plus compréhensibles au moyen d'une interdisciplinarité incluant les études de psychologues et de psychiatres. L'exorcisme, en tant que rituel accepté par l'entourage qui encadre l'individu établit un dialogue avec ce dernier et cible le problème visible ou ressenti par le malade. Il offre également un remède. De nos jours, ce sont surtout des rituels de possessions recherchées (adorcismes) qui sont étudiés par les anthropologues en Afrique ou en Amérique latine au travers du chamanisme. Ces rituels de possessions souvent rythmés au son de la musique comme le montrait G. Rouge, ont un effet libérateur sur la personne et sur le groupe tout entier.

De la sorte, il faut distinguer les diverses approches (historiques, anthropologiques, psychiatriques ou cognitives) de l'étude de la possession et de l'exorcisme pour notre sujet. Les études anciennes et surtout descriptives de T. K. Oesterreich¹² sur la possession, de P.

¹⁰ C. Pietri, *op. cit.*, p. 85.

¹¹ V. Déroche, « La thaumaturgie du saint et sa représentation: apparitions, rêve, iconographie, logique du miracle », à paraître, p. 1.

¹² T. K. Oesterreich, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la civilisation moderne*, traduit de l'allemand par R. Sudre, Paris: Payot, 1927.

Joannou¹³ sur la démonologie byzantine tardive, de L. Delatte¹⁴ et de A. Adnès et P. Canivet¹⁵ sur l'exorcisme ne suffisent pas ou plus pour une recherche. Celles des « possessionnistes », terme employé par M. de Certeau¹⁶ pour ceux qui croyaient en l'existence du diable, dont celles de K. E. Koch¹⁷, de Dom R. Petitpierre¹⁸ ou de E. Gath¹⁹, doivent être adéquatement utilisées. La tendance était à l'époque de ces recherches et pour ceux qui croyaient en la possession, d'inclure des données psychiatriques dans le but de montrer les cas où l'action du démon était évidente (cas bien plus rares bien sûr que dans l'Antiquité tardive). C'est ce qu'on perçoit aussi dans les études sur l'exorcisme réalisées par des « possessionnistes », telle celle de R. Baker²⁰ qui précise l'urgence de restaurer la pratique de l'exorcisme de façon éclairée afin d'éviter les excès vus dans le film « L'exorciste » de 1974²¹. Ces études donnent des informations fiables sur l'origine de l'exorcisme, les symptômes de la possession démoniaque et les formes de possessions dans l'Antiquité (dès Platon) mais sont moins fiables pour la conceptualisation.

Ce problème de manque de conceptualisation est comblé par les « agnostiques méthodologiques ». Nous entendons par « agnostiques méthodologiques » les auteurs qui affirment dans leurs études mettre de côté la croyance pour étudier le comportement du groupe ou de l'individu inséré dans sa société. Il faut ainsi adapter pour notre période et notre sujet certains cadres conceptuels développés lors d'études de divers types de sociétés.

¹³ P. Joannou, *Les croyances démonologiques au XI^e siècle à Byzance*, in Actes du VI^e Congrès international d'études byzantines, 27 juillet-2 août 1948, t. I., Paris, 1950, p. 255 et *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle: la vie inédite de S. Auxence par M. Psellus*, Wiesbaden: Schriften zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa, 1971.

¹⁴ L. Delatte, *Un office byzantin d'exorcisme*, Bruxelles: Athos. Ms. Lavra. 9.20; Académie royale de Belgique, Classe de Lettres, Mémoires; Collection in Octavo, 2^d series n^o. 52, 1957.

¹⁵ A. Adnès, P. Canivet, « Guérisons miraculeuses et exorcismes dans l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr », *RHR*, 171 (1967), p. 53-82.

¹⁶ M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris: Gallimard, 2005, p. 20.

¹⁷ K. E. Koch, *Demonology, past and present*, Michigan: Kergel Publication, 1973.

¹⁸ *Exorcism*, edited par Dom R. Petitpierre, London: SPCK, 1972 and 1976 (new edition).

¹⁹ E. Garth Moore, « Theories underlying exorcism: Theological and Psychic », *Journal of the Royal Society of Medicine*, 72 (mars 1979), p. 220-221.

²⁰ R. Baker, *Binding the Devil. Exorcism Past and Present*, London: Sheldon Press, 1974.

²¹ *Ibid.*, p. 12.

L'anthropologie moderne offre ainsi un intérêt certain. C'est dans ce domaine que les études sur la possession (et l'exorcisme) ont le plus évolué. En outre, la possession et l'exorcisme (ou adorisme) sont souvent des rituels populaires, ce qui est le cas dans notre étude également. Et les études montrent plusieurs explications de cet attrait pour ces rituels. Dans les années 40, les anthropologues discutent du phénomène de la possession en tant qu'échappatoire d'impossibles situations (les femmes au foyer dans certaines sociétés) ou en tant que moyen de se rehausser socialement²². Les auteurs des années 50 suivent cette voie et identifient d'autres aspects positifs dans les états de possessions tels la possibilité d'exprimer des problèmes au moyen de gestes, de paroles et des comportements normalement interdits mais acceptés dans le cadre de la possession. On commence à s'intéresser aux dimensions sociales et culturelles du phénomène. Et dans les années 60 et 70 des études de cas soulignent alors les maladies et les souffrances (psychologiques, psychiatriques) exprimées au cours du phénomène de la possession. Par après, d'autres études de cas sont proposées avec cette fois-ci l'idée qu'elles permettent de comprendre à la fois les possessions démoniaques dans leur ensemble, les motivations des individus à poser de tels diagnostics ou celles des collectivités à les accepter²³.

Les recherches en sociologie du rite permettent de comprendre l'attrait des individus pour ces regroupements, danses, recherches de possessions ou au contraire d'expulsion des esprits. V. Turner²⁴ entre autres a montré l'effet bénéfique pour l'individu de se trouver au centre d'une représentation théâtrale et pour le groupe à créer un drame social. Cette étude se rapproche de celles de S. Freud après ses observations sur les hystériques avec J.-M.

²² *Trance and possession states*, proceeding Second Annual Conference R. M. Buche Memorial Society, 4-6 march 1966, Montreal, edited by R. Prince, Montréal: Electra, 1968, p. XI.

²³ *Case Studies in Spirit Possession. A wiley-intercience publication*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York, Willey, Toronto: John Wiley and Sons, 1977.

²⁴ V. W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago: Adeline Publishing Compagny, 1969 et *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Art Journal Publication, 1982.

Charcot²⁵. Les études de F. Iseibert²⁶ et de P. Cazeuneuve²⁷ sur la sociologie du rite expliquent l'effet ressenti au cours de ces rituels. L'ordre du monde est inversé peu avant, la maladie ou l'impureté est traitée au cours du rituel et l'ordre est de nouveau constaté à la suite de ces rituels. L'attrait pour les rituels est expliqué également par les sciences cognitives. Un colloque récent soulignait l'importance de l'hypothèse cognitive²⁸, à savoir la prise en compte des pratiques interprétatives des individus dans la constitution des phénomènes sociaux. L'anthropologie cognitive, elle, va encore plus loin en intégrant les méthodes des sciences cognitives. Les individus, en constatant l'efficacité du rituel grâce à des effets immédiats perçus ou ressentis par l'individu ou l'entourage auront tendance à croire en l'efficacité du rituel sans rechercher d'autres explications au rétablissement de l'ordre. Ce sont des biais de confirmations²⁹ (des biais de raisonnement par lesquels l'individu est incorrectement amené à chercher uniquement la confirmation d'une hypothèse et à négliger ce qui infirme l'hypothèse) qui participent à la propagation de croyances et perpétuent les rituels. Enfin, les explications psychiatriques et les avancées dans le domaine de la neurologie permettent de comprendre comment se répandent ces croyances. L'efficacité existe réellement, mais elle est due à la nature même du désordre exposé. Les recherches les plus récentes sur les maladies telles l'épilepsie et la schizophrénie montrent l'aspect mystérieux du trouble³⁰. Ces deux maladies ont été systématiquement attribuées à l'action du démon dans les temps anciens. Or la cause du mal est d'ordre neurologique dans les deux cas, ce qui expliquerait le peu de compréhension face aux signes parfois fulgurants et brefs de ces maladies ainsi que leur interprétation par la possession démoniaque. Certains, encore de nos jours, voient dans

²⁵ Observations décrites dans J. M. Charcot et P. Richet, *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984.

²⁶ F. Iseibert, *Rites et efficacité symbolique*, Paris: Cerf, 1979.

²⁷ J. Cazeuneuve, *Sociologie du rite: tabou, magie, sacré*, Paris: PUF, 1971.

²⁸ *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, sous la direction de M.-C. Dupré, Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 12-17.

²⁹ R. S. Nickerson, « Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises », *Review of General Psychology*, 2 (1998), p. 175-220.

l'épilepsie une action du démon dans le corps, en particulier dans des campagnes éloignées³¹.

Ainsi, notre étude traite de l'exorcisme en tant que rituel thérapeutique pratiqué par un individu charismatique du IV^e au VII^e siècle dans certaines campagnes de l'Empire protobyzantin. Il s'agit de l'étude de microsociétés qui disparaissent en grande majorité au VII^e siècle avec les invasions arabes (Syrie, Galatie, Égypte). Cet exorcisme est étudié dans un cadre historique, anthropologique, psychiatrique, médical et cognitif. Dans tous les cas de récits de possessions suivi d'exorcismes ou non (exemples de l'adorcisme) avec récits de rituels donc, il y a des ressemblances entre les contextes d'élaboration de ces possessions. Qu'elles soient positives ou négatives, désirées ou non par l'individu, ces expériences, individuelles ou collectives, se développent dans une totale acceptation de la part de l'entourage au sein d'un microcosme social (la famille, le groupe restreint, le village) ou une région. Les croyances mènent à des gestes et des rituels précis qui eux-mêmes renforcent un système de croyances et permettent leur épanouissement et leur réflexion. Il y a une reconnaissance de l'efficacité thérapeutique de l'exorcisme. Il s'est donc développé dans des microsociétés possédant les mêmes caractéristiques à un moment donné, caractéristiques qu'il convient d'exposer. Les populations de ces collectivités restreintes constataient une réelle efficacité dans les gestes et les paroles proférées par certains personnages charismatique. Ces microsociétés sont décrites dans des sources hagiographiques qui révèlent le contexte de l'exorcisme. Tout d'abord, les croyances se développent dans un contexte particulier: dans les campagnes plus que dans les villes, au sein des villages ayant un monastère avec une ascèse charismatique plus que dans les autres villages. Ensuite, pour qu'il y ait des récits de possessions démoniaques, il faut qu'il y ait

³⁰ A. Mirsky et C. Duncan, « Pathophysiology of mental illness: A view from the fourth ventricle », *International Journal of Psychophysiology* 58 (2005), p. 162-178.

³¹ S. Tiamkao, N. Aaauevitchayapat S. Arunpongpaissal, A. Chaiyakum, S. Jitpimolmard, W. Phuttharak, K. Phunikhom, J.Saengsuwan, S. Saetang, S. Tiamkao, S. Vannaprasaht, « Knowledge of epilepsy among teachers in Khon Kaen Province, Thailand », *Journal of the Medical Association of Thailand = Chotmaihet thangphaet*, 88, 12 (2005), p. 1802-8.

des éléments traumatisants: catastrophes naturelles, épidémies, invasions, famines. Les éléments contenues dans les sources hagiographiques sont corroborées par d'autres sources de l'époque, telle la peste du VI^e siècle largement décrite par Procope et qui se trouve être au cœur des préoccupations d'un monastère proche d'Antioche dans une *Vita* contemporaine. Ces éléments traumatisants font partie des éléments déclencheurs d'un système de croyance en particulier.

Pour qu'il y ait des possessions dans l'époque à l'étude, il faut donc qu'il y ait des prédispositions particulières. C'est ce que montrait G. Rouget dans son ouvrage que plusieurs considèrent comme une théorie de la possession³². Nous exposerons certaines conditions exposées par G. Rouget au cours de cette thèse et nous verrons que notre étude permet d'améliorer la théorie proposée. En outre, comme nous l'avons mentionné, les études les plus récentes en anthropologie de la possession exposent une hypothèse cognitive qu'il convient de développer grâce à l'anthropologie cognitive. Tout d'abord, il faut saisir pourquoi les individus adhèrent à ce système de pensée (démonologique ou autre) et les raisons pour lesquelles les idées se répandent facilement au sein d'un microcosme, tel des virus (l'image d'une « épidémie démoniaque » étant employée par les auteurs hagiographiques eux même). Si ce système de croyances fournit des solutions, si une efficacité est constatée, alors les individus y adhèrent et ces croyances évoluent et se renforcent. Dans le cas de l'Antiquité tardive, l'étude de la société dans son ensemble montre qu'une nouvelle spiritualité axée sur le charisme personnel éclôt entre le IV^e, date de la christianisation officielle de l'Empire (391) et le VII^e siècle, date des invasions arabes. Ce sont en les siècles de l'essor de l'Église et, en parallèle, du monachisme. Ce dernier mouvement peut, dans sa forme orientale, être très souvent axé sur une recherche personnelle de salut à l'écart, avec des formes extrêmes d'ascèses. Les moines partant seuls dans le désert (anachorète, ascètes, *boskoi* ou *saloï*) le font selon des principes du Nouveau

³² G. Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris: Gallimard, 1990.

Testament et l'exemple du Christ. Or le Christ était vu comme un exorciste. Cet essor d'une nouvelle foi chrétienne se produit dans une société où l'idée du *daimôn* était déjà présente mais qui prend une tournure principalement chrétienne, négative, permettant de désigner au départ le paganisme puis, de plus en plus, toutes sortes de problèmes physiques et psychologiques. Les maux rencontrés au cours de ces siècles, fort nombreux, sont de plus en plus attribués à l'action d'un *daimôn*, négatif. Les maladies telles que l'épilepsie ne sont pas nouvelles, mais l'interprétation du problème le devient. Ce qu'il faut à présent souligner, c'est que les populations étaient prédisposées à adhérer à ce nouveau système puisque des sanctuaires d'incubations païens étaient déjà présents pour répondre à toutes sortes de maux inexpliqués. Ces sanctuaires servent toujours, mais à présent les problèmes sont attribués à la nuisance d'un mauvais esprit, d'un *daimôn* qui peut être chassé des lieux saints, grâce à des personnes charismatiques, selon la nouvelle religion. Il y a, grâce à cette nouvelle conception de l'homme charismatique, une donnée fondamentalement différente des siècles précédents: une proximité avec le divin dans le quotidien, une possibilité de traiter le problème en se rendant auprès d'un ascète ou dans un sanctuaire chrétien

Nous poursuivons donc plusieurs objectifs au cours de cette étude. Du point de vue historique, nous avons pour objectif de retracer l'évolution de la possession et de l'exorisme dans les cadres byzantins du IV^e au VII^e siècles, selon les récits des textes hagiographiques de cette période. Nous le ferons grâce à une analyse littéraire de textes autres qu'hagiographiques dans l'Antiquité tardive et grâce aux témoignages archéologiques et iconographiques de cette période. Afin de poser des cadres conceptuels à l'étude nous entreprendrons une étude anthropologique permettant d'étudier le terrain propre à l'éclosion de l'état de possession puis nous verrons si on peut aller au-delà de la théorie de la possession de G. Rouget généralement admise. D'un point de vue cognitif, tout comme P. Boyer a montré comment l'homme créa les dieux³³, nous tenterons de

³³ P. Boyer, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: Robert Laffont, 2001.

montrer comment l'homme créa le diable. Cette dernière question sera traitée au moyen de la psychiatrie et de la médecine moderne.

Nous répondrons à ces questions en deux parties. La première en trois chapitres traite de la société protobyzantine et de sa représentation hagiographique. Le but de cette première partie est d'exposer le terrain propre à l'éclosion de l'état de possession. Le premier chapitre traite des caractéristiques de la société protobyzantine à l'étude (langue, géographie, politique, religion et spiritualité). Le deuxième chapitre expose le témoignage hagiographique, à savoir un corpus composé d'une trentaine de sources étudiées dans leur traduction avec un recours au texte grec dans certains cas pour des études de terminologies (du démon par exemple). Les sources ont été classées et analysées selon une critique externe (datation, localisation, attribution, pertinence de la source) et interne (analyse, microsociété à l'étude, thèmes et études historico-critiques) exposées au cours d'un deuxième chapitre. Dans un troisième chapitre nous analysons les cadres conceptuels retenus pour l'étude de la nouvelle démonologie qui éclôt entre le IV^e et le VII^e siècle ainsi que du phénomène de la possession (démoniaque) et des rituels d'exorcismes. Une fois ces cadres géographiques et conceptuels délimités, nous présentons le résultat de l'analyse littéraire dans une seconde partie.

La seconde partie tente de répondre, en trois chapitres, aux questions soulevées plus haut, à savoir comment le diable est possible entre le IV^e et le VII^e siècle et de quelles façons les rituels ont évolué. Le premier chapitre expose la démonologie des IV^e-VII^e siècle selon une grille comparative délimitée grâce à la première partie, à savoir les images antiques ou nouvelles, issues de traditions païennes, magiques et chrétiennes. Le but de ce premier chapitre est d'exposer les caractéristiques de la nouvelle démonologie qui tend à s'imposer au cours de ces siècles et de comprendre cette nouvelle vision du monde, chrétienne, selon des concepts déjà présents depuis longtemps chez les individus de cette époque. Le diable, et la croyance en une action néfaste de ce dernier dans le quotidien (en

répandant les fléaux mais aussi en attaquant l'individu au moyen de l'obsession ou de la possession) n'éclosent pas de façon soudaine ni fortuite. Le deuxième chapitre expose les récits de possessions démoniaques au sein du corpus et montre plusieurs choses. Tout d'abord les symptômes et les signes décrits par les auteurs doivent être éclairés grâce aux connaissances psychiatriques ou médicales actuelles. La croyance en l'action du démon agissant dans le corps de l'individu survient également dans un contexte particulier dont on rend compte dans ce chapitre. Enfin, le dernier chapitre est consacré à l'exorcisme en tant que rituel thérapeutique régulateur de la violence dont les effets curatifs sont décrits et expliqués. Pour ce faire, il a fallu remonter à l'origine des pratiques afin de montrer le mélange de traditions et voir ce qui est nouveau, entre autres la façon dont il est réalisé et l'endroit où il est réalisé, à savoir au sein de nouvelles infrastructures mises en place avec l'essor du monachisme et répondant aux besoins populaires dans les campagnes. Nous verrons ainsi les éléments historiques, psychiatriques, sociaux et cognitifs permettant de comprendre l'importance, la stabilité et l'essor du diable dans ses diverses manifestations (démonologie, possession, exorcisme), entre le IV^e et le VII^e siècle, dans certains endroits de l'Empire et selon les mêmes caractéristiques, grâce à un corpus hagiographique de sources protobyzantines. Nous concluons qu'une histoire du diable permet de saisir les mécanismes sociaux et cognitifs participant à la diffusion du christianisme dans l'Empire.

PREMIÈRE PARTIE

LA SOCIÉTÉ PROTOBYZANTINE ET SA REPRÉSENTATION HAGIOGRAPHIQUE

Partie I: introduction

L'étude des possessions et des exorcismes est ici réalisée dans un cadre précis, celui de la société protobyzantine. Nous allons tout d'abord présenter les nouvelles caractéristiques de cette société de langue grecque, avec ses cadres géographiques, politiques, religieux et sa nouvelle spiritualité orientale (chapitre 1). Puis nous positionnerons les matériaux de l'étude, à savoir les textes du corpus d'hagiographie byzantine primitive (IV^e-VII^e siècle) tout en montrant les éléments clefs de cette étude: des microsociétés dans les campagnes éloignées (chapitre 2). Enfin les théories et méthodes en hagiographie (méthodes historico-critiques), en anthropologie (études de la possession) et les approches naturalistes du démon seront discutées (chapitre 3) afin d'exposer les cadres de l'étude des possessions et de l'exorcisme dans l'hagiographie byzantine primitive (partie II).

Chapitre 1. Antiquité tardive et société protobyzantine.

Caractéristiques des IV^e-VII^e siècles.

« Structure romaine de l'État, culture grecque et foi chrétienne: telles sont les grandes sources d'où Byzance est sortie. Supprimez l'un de ces trois éléments, le fait byzantin devient inconcevable. Seule la synthèse de la culture hellénistique et de la religion chrétienne avec la forme romaine de l'État a rendu possible la constitution de ce phénomène historique que nous appelons l'empire byzantin ³⁴ ».

³⁴ G. Ostrogrosky, *Histoire de l'État byzantin*, Paris: Payot, 1996.

Introduction

Dans ce chapitre nous allons mettre en évidence les cadres géographiques, politiques et religieux de l'étude. Nous verrons également que la nouvelle spiritualité orientale cadre avec l'idée d'une possession déjà présente avant l'essor et l'implantation du christianisme. La théologie orientale laisse une libre part à l'interprétation des textes et le monachisme éclôt à Byzance, avec le charisme personnel et le pouvoir sur le *daimôn*. Ce *daimôn* n'est plus exactement celui de l'Antiquité ni, au départ, un démon chrétien. Cependant, l'idée d'un agent extrahumain est déjà fortement présente et les nouvelles croyances trouvent un terrain fertile d'éclosion. Nous verrons dans un premier temps la complexité de la situation (partie 1) puis nous exposerons la spiritualité orientale (partie 2) pour finalement mettre en valeur les traditions à Byzance (partie 3).

1 Complexité de la situation

Le IV^e siècle se distingue de l'ère précédente par la christianisation de l'Empire romain d'Orient. Faire l'étude des croyances dans ce contexte demande de sélectionner parmi plusieurs théories sur le sujet. Pour certains historiens, nous sommes toujours dans l'Antiquité tardive, soit une période qui n'est ni la fin de l'Antiquité, ni le début d'une autre ère. Pour les byzantinistes cependant, nous sommes dans la période protobyzantine, la période d'instauration des bases de l'empire byzantin. Il faut donc comprendre le contexte de la période d'étude afin de positionner notre sujet. Cela permettra dans un second chapitre de mieux approcher les récits contenus dans les textes hagiographiques.

1.1 Décadence romaine ou Antiquité tardive ?

1.1.1 Le contexte

Byzance est le nom de l'ancienne colonie grecque (*Byzantium*), site sur lequel Constantin décida de fonder sa ville éponyme, Constantinople, pour des raisons stratégiques, en vue d'établir une dynastie. Les historiens s'accordent pour faire débiter l'histoire de l'Empire byzantin, en tant qu'empire romain d'Orient christianisé et de langue grecque, au VII^e siècle. Le IV^e siècle est retenu comme date charnière, puisqu'on assiste à la christianisation officielle de l'empire, passant par les empereurs, tels Constantin³⁵ et Théodose³⁶, ainsi que les Pères de l'Église, évêques et grands théologiens du IV^e siècle. Cependant, cette christianisation se fait au sein d'un large empire à forte connotation païenne. L'école d'Athènes, où on enseignait la rhétorique, le néoplatonisme, ce véritable « bastion des nostalgiques du paganisme »³⁷, ne fut fermée qu'en 529 par Justinien. Malgré la christianisation officielle, d'autres traditions étaient tolérées³⁸.

1.1.2 L'interprétation

Pour certains historiens, cette période était généralement considérée comme étant celle de la décadence de l'empire romain, jusqu'à sa disparition avec la chute de Rome en

³⁵ En 313 Constantin donne la liberté de culte aux chrétiens et en 325, il réunit le concile de Nicée afin de régler le juste dogme. D'après Eusèbe de Césarée (315-340), Constantin se serait placé sous la protection du Dieu des chrétiens à la suite d'une vision lui indiquant de tracer le signe chrétien sur les boucliers de ses soldats, à la veille d'une victoire décisive lui permettant de devenir seul maître de l'Empire (Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, chap. XXVIII, chap. XXIX, chap. XXX et chap. XXXI.)

³⁶ L'essor décisif est fait sous Théodose, en 391, lorsque l'empereur donne au christianisme le statut de religion d'État. Et de ce fait, ce qui avait déjà été amorcé dans les lieux saints (Jérusalem) se poursuit dans les autres lieux importants de l'Empire, telle que la capitale, Constantinople: on assiste à l'essor de monuments culturels, chrétiens, et à l'importation de reliques (dont des morceaux de la Vraie croix, qui aurait été découverte par Hélène, la mère de Constantin).

³⁷ J.-C. Cheynet, *Byzance. L'Empire romain d'Orient*, Paris: Colin, 2001, p. 29.

³⁸ En outre, il est arrivé que les empereurs oscillent. Julien (361-363) était païen et Valens (364-378) était arien. Et ce, même après Chalcédoine (451): Basiliscus (475-476) était monophysite, ce qui accéléra sa chute.

476. C'est ce que E. Gibbon évoquait dans son ouvrage sur l'histoire de Rome³⁹ et dont la thèse a inspiré d'autres études sur le sujet. Or dans les années soixante-dix, cette vision fut critiquée par un autre courant qui voyait la richesse de cette période en tant que continuité de l'Antiquité pour les idées, les courants intellectuels et les croyances. La période fut appelée « Antiquité tardive » notamment par un historien qui s'intéressait de près aux sources hagiographiques, P. Brown⁴⁰. Ce dernier expose à l'opposé de cette vision réductrice et subjective de E. Gibbon⁴¹ une approche toute autre, qui est de considérer le contexte global de rédaction des textes, en respectant les croyances exposées. L'idée a fait des émules et ce que nous appelons désormais Antiquité tardive est devenu un domaine d'étude prisé, avec de nouvelles questions à propos de ces siècles telles celle de H. I. Marrou: *décadence romaine ou Antiquité tardive ?*⁴² Avec l'essor des études sur ce sujet et en particulier des études byzantines, cette période fut également dénommée période protobyzantine⁴³. De décadence romaine à Antiquité tardive à période protobyzantine, nous voyons donc que tout dépend de l'approche de cette époque et surtout, de l'intérêt porté à une période de transition entre l'Antiquité et la période dite médiévale. Selon la thèse de P. Brown, cette période s'éclaire pour peu que nous portions attention aux croyances des individus.

³⁹ Traduction française: E. Gibbon, *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Paris: Guizot, 1983.

⁴⁰ P. R. L. Brown, *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London: Thames and Hudson LTD, 1971.

⁴¹ Voir la critique de P. Brown de l'approche de E. Gibbon pour la même période dans P. R. L. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris: Seuil, 1985, p. 42-43; dans un chapitre de ce livre, intitulé « Les idées de Gibbon sur la culture et la société du V^e et du VI^e siècle ».

⁴² H. I. Marrou, *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris: Le Seuil, 1977.

⁴³ Les historiens s'accordent pour délimiter la période de l'Antiquité tardive de 330 (date de la fondation de Constantinople) à 717 (avènement de Léon III). La date de 717 ou 717-718 (sièges de Constantinople) est considérée comme la fin de l'empire romain et le début de l'expansion byzantine. Références: J.-C. Cheynet, *Byzance...*, p. 6, chap. I et II; A. Ducellier, M. Kaplan, B. Martin, *Le Moyen Age en Orient. Byzance et l'Islam*, Paris: Hachette, 1990, chap. VI et VIII; P. Lemerle, *Histoire de Byzance*, Paris: PUF, 1998, chap. IV et V.

1.2 Christianisation d'un empire grec païen

1.2.1 *L'héritage et les nouvelles caractéristiques*

Les caractéristiques principales de cette période sont qu'elles concernent un empire romain d'Orient dont l'héritage est à la fois grec et païen. Cette période permet de situer une étude dans un contexte certes difficile, mais précis. En effet, les siècles allant du IV^e au VII^e siècle sont tellement particuliers qu'ils permettent à eux seuls d'étudier une société dans son ensemble, ou plutôt une continuité de microsociétés (éloignées de la capitale, dans les campagnes). Voyons tout d'abord comment s'opère cet essor du christianisme, dont l'étude est rendue possible par celle de l'histoire politique de l'Empire. Les principales cités concernées en Orient sont Constantinople, Nicée, Antioche, Jérusalem et Alexandrie. La christianisation se fait en plusieurs phases, sous l'égide des empereurs. Le concile de Nicée (325) est réuni pour résoudre la question de l'arianisme. L'empereur se pose alors en garant de l'orthodoxie. Ce règne marque un tournant dans l'histoire, en ce qui concerne les structures du pouvoir, de la culture, de la société et de la politique. En effet, « il forge l'alliance de Dieu et du prince, créant le modèle, appelé à un grand avenir, du monarque chrétien: l'empereur devient l'élu de Dieu, son représentant dans l'Empire terrestre »⁴⁴ et cette ingérence dans les affaires de l'Église se confirme entre le IV^e et le VII^e siècle.

1.2.2 *Le juste dogme et la division des patriarchats*

C'est ainsi que se définit peu à peu le juste dogme: l'empereur convoque et préside le concile. Le concile de 325, où quelques 150 évêques sont réunis, condamne l'arianisme et affirme la consubstantialité du Père et du Fils. Par la suite, Théodose I^{er} convoque un nouveau concile à Constantinople en 381 qui confirme la doctrine de Nicée, en affirmant de plus la consubstantialité de l'Esprit avec le Père et le Fils. Cependant, Antioche, berceau de

⁴⁴ J.-C. Cheynet, *Byzance...*, p. 14.

l'arianisme, vit surgir une nouvelle doctrine qui sépare nettement les deux natures du Christ en affirmant que Marie est *Christotokos* (mère du Christ) et non *Théotokos* (mère de Dieu). Cette doctrine, le nestorianisme, du nom de Nestorius, patriarche d'Antioche qui l'avait proférée, amena Théodose II à réunir un nouveau concile en 431 à Éphèse qui déposa Nestorius et condamna sa doctrine. Enfin, en 451 est réuni le concile de Chalcédoine où le Christ fut définitivement défini comme « unique en deux natures »⁴⁵. Depuis le concile de Chalcédoine, l'Église fut divisée en cinq patriarchats : Rome, Constantinople, Jérusalem, Alexandrie, Antioche. La christianisation au niveau théorique (définition de l'orthodoxie), au niveau politique (constitution de l'Église et ingérence des empereurs) et géographique (constitution des patriarchats) est donc établie entre le IV^e et le V^e siècle. Cependant, le paganisme reste important jusqu'au VI^e siècle au moins avec l'école d'Athènes qui forme les grands penseurs. Voyons à présent quels sont les éléments qui ont permis une christianisation populaire de l'Empire.

1.3 La christianisation populaire

1.3.1 Le christianisme dans les campagnes

La christianisation de l'empire devient officielle en 391, mais qu'en est-il de la christianisation des populations ? Il s'agit d'un vaste empire. Il fallait des missionnaires autres que les membres de l'Église pour mener à bien cette tâche immense. Les textes qui rendent le mieux compte de la christianisation de l'empire au cours des premiers siècles de notre ère sont, outre les écrits de Procope et d'Évagre (*Histoire ecclésiastique*), les sources hagiographiques. Les caractéristiques de ces textes ont été mises en évidence par R. Aigrain dans son livre réédité en 2000 qui les répertorie et les classe par style littéraire. Ce sont des *Vies* de saints, des *Miracula* (recueils de miracles), des récits de voyages sur les ascètes,

⁴⁵ A. Ducellier, M. Kaplan, B. Martin, *Le Moyen Age en Orient...*, p. 34-35 (sur les querelles christologiques qui divisent l'Orient dans les premiers siècles chrétiens).

principalement⁴⁶. Ils permettent de comprendre la fondation de monastères, de rendre compte de certains fonctionnements au sein des monastères, tels la Laure en Palestine ou encore des modes de vie dans des lieux éloignés, confinés ou situés en hauteur.

1.3.2 *Les deux voies de diffusion du christianisme*

Les sources hagiographiques permettent de saisir l'importance du monachisme pour l'implantation du christianisme au sein des populations. Beaucoup de textes ont été rédigés entre le IV^e et le VII^e siècle dans certaines régions de l'Empire (au sein de patriarchats), en particulier la Syrie, qui est à cette époque un haut lieu de diffusion du monachisme charismatique avec le stylitisme⁴⁷, la Palestine (la Laure), l'Égypte (lieu de diffusion de la première biographie chrétienne d'un moine, celle d'Antoine par Athanase d'Alexandrie⁴⁸, ainsi que lieu du premier cénobitisme organisé, et connu entre autres grâce à la *Vie de Pachôme*). Ainsi, deux courants voient le jour et évoluent de façon parallèle: l'Église officielle avec un clergé constitué, et le monachisme (de *monos*, seul), pouvant déboucher sur des formes extrêmes. Il s'agit d'un choix personnel, en dehors de l'Église, d'un élan chrétien et d'une spiritualité à part qui se développent à partir du IV^e siècle également. De ces deux cheminements parallèles surgissent toutes sortes de traditions qu'il convient d'évoquer. Les particularités propres aux textes hagiographiques de cette période sont analysables au sein de la spiritualité orientale.

⁴⁶ R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953, avec un complément bibliographique par Robert Godding, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 80, 2000, p. 159-160; G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, (*SC* n°. 400), Paris: Cerf, 1994, p. 157-183 sur ces classifications des sources hagiographiques.

⁴⁷ P. Escolan, *Monachisme et Église, le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris: Beauchesne, 1999; H. Delehay, *Les Saints stylites*, Bruxelles-Paris: Société des Bollandistes: *SH* n°. 14, 1923.

⁴⁸ R. Aigrain, *op. cit.*, p. 47-48.

2 La spiritualité orientale

La spiritualité orientale qui se développe entre le IV^e et le VII^e siècle est axée vers la recherche personnelle du salut, l'ascèse et le charisme personnel qu'acquièrent certains personnages qui décident de se mettre à l'écart sur un modèle évangélique. Ce sont des composantes à proprement parler byzantines, car condensées dans les régions orientales de l'Empire, dont les plus éloignées sont également les lieux les plus vifs de la spiritualité orientale.

2.1 L'ascèse orientale: charisme et recherche personnelle de salut

2.1.1 *Un nouveau statut populaire*

La spiritualité orientale de l'époque est axée sur la recherche personnelle de salut. P. Brown a développé la théorie du « saint homme », de l'homme sacré, non saint dans l'Antiquité tardive⁴⁹. En effet, il n'existait pas alors de système de canonisation à cette époque⁵⁰ et être saint c'était être reconnu comme tel par la population. Ainsi, des personnages qui entendaient dans les églises les paroles de l'Évangile décidaient de se mettre sur les pas du Christ, parti dans le désert⁵¹. Ce combat contre les tentations, à l'écart de tous, mène à un nouveau statut. On constate une reconnaissance de la part des populations avec la pratique du pèlerinage qui se développe (du vivant de l'ascète, les

⁴⁹ Le terme « saint » ou l'expression « homme saint » sont employés dans le texte d'après les traductions françaises du « holy man », P. Brown a changé l'appellation dans ses études récentes pour « homme de Dieu »: voir P. Brown, *L'Autorité et le Sacré*, Paris: Noesis, 1998.

⁵⁰ *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, essays on the Contribution of P. Brown, edited by James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward, Oxford: Oxford University Press, 1999, p. 28. Les Byzantins n'avaient pas de procédure officielle de canonisation jusqu'à très tard dans leur histoire et leur acceptation d'un individu comme saint était basée sur des tradition locales (il y avait également introduction du nom dans le calendrier de l'Église et dans le « Synaxaire »). Pour ces questions, voir également les articles: « Hagiography »; « Saint » in *ODB*, p. 897-899. Le système de canonisation se met en place à Byzance au XII^e siècle.

⁵¹ *Matt.*, 19, 21.

foules se déplacent pour demander des conseils). L'explication est que la personne qui a ce nouveau statut est vue comme possédant un charisme qui s'exprime par deux caractéristique: le pouvoir de vision (*to dioratikon*) et le pouvoir de guérison⁵². Le *dioratikos* peut « voir » les évènements à venir, les mauvais penchants d'une personne, ou les maladies « cachées » dans le corps (cas de maladies incompréhensibles pour l'époque). Le *Holy Man*, le « saint homme », est également celui qui est doté de *parrhêsia* (libre parole avec Dieu ou tout simplement liberté de parole). Telles sont les principales caractéristiques de cet homme sacré, selon les données mêmes des textes hagiographiques. La thèse de P. Brown a eu l'avantage de souligner que les études sur les sources hagiographiques sont des témoignages des croyances partagées par certaines collectivités, surtout dans les campagnes. Ainsi on pouvait aborder ces textes pour ce qu'ils étaient: des témoignages littéraires de croyances partagées par des microsociétés qui ont été alors essentielles pour le développement du christianisme, comme l'attestent d'autres sources littéraires, archéologiques et iconographiques. Ce fut l'objet d'un ouvrage consacré exclusivement à la spiritualité orientale et publié aux presses de la Sorbonne en 1993, *les saints et leurs sanctuaires à Byzance*⁵³. E. Patlagean⁵⁴ précise également qu'il faut aborder les textes hagiographiques d'une certaine façon et les considérer pour ce qu'ils sont, le reflet d'une société⁵⁵. Pour l'historien donc, étudier ces figures admirées, les ascètes ou saints byzantins, revient à l'analyser comme un produit de la société byzantine.

2.1.2 Le concept d'intercession

Ainsi les hommes reconnus comme saints par les populations en s'étant mis à l'écart selon les préceptes des Évangiles seraient des intercesseurs entre le monde des humains et

⁵² P. Brown, *The making of late antiquity*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1978, p. 94.

⁵³ *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993.

⁵⁴ E. Patlagean, « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ESC* 1968, p. 106-126, réimpr. in *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IVe-XIe siècle)*, Londres: Variorum Reprint 137 (1981), p. 106-121, p. 106-121.

le monde divin. L'idée est que certains hommes pouvaient accéder au monde de la connaissance, alors que d'autres, non⁵⁶. Cette notion d'accessibilité pour certains à un autre monde n'est pas nouvelle puisqu'on la perçoit depuis l'Antiquité (avec les intermédiaires tels la pythie, les héros guérisseurs, les divinités) jusqu'à nos jours (martyrs, saints). Toute une gamme d'études s'est ainsi attardée sur le lien entre le christianisme et le paganisme à ce sujet. A.-J. Festugière l'établit clairement dans une analyse littéraire des textes hagiographiques, montrant l'origine de certains *topoi*, c'est-à-dire des lieux communs littéraires hérités de l'Antiquité. Son but est d'étudier les lieux communs traditionnels et de voir « quelques thèmes de folklore dont certains remontent au vieux fond des légendes grecques païennes »⁵⁷. Ce travail a également été fait dans une étude générale par E. R. Dodds⁵⁸. Dans ce cas-ci, l'auteur avait inclus dans sa recherche des écrits de Platon, Aelius Aristide, Tertullien et Origène, Maxime de Tyr, Galien, Grégoire de Nysse, Eusèbe de Césarée (*La Vie de Constantin*), la *Passion de Perpétue et Félicité*, et il avait mis en évidence des similitudes importantes. Sa conclusion était la suivante: l'incubation (la recherche de la guérison au moyen du rêve en dormant dans un lieu sacré⁵⁹) par Asclépios avait été remplacée par une autre sorte d'incubation, celle des saints ou des martyrs. La continuité entre des cultes anciens et chrétiens est souvent l'objet de recherches des historiens, que ce soit pour la médecine sacrée dans l'Antiquité tardive⁶⁰ ou la divination et

⁵⁵ *Ibid.*, p. 107.

⁵⁶ P. Brown, *The making...*, p. 64.

⁵⁷ A.-J. Festugière, A.-J., « Lieux communs et thèmes de Folklore dans l'Hagiographie primitive », *WS*, 73 (1960), *Festschrift Johannes Mewalt*, p. 123-52, p. 123.

⁵⁸ E. R. Dodds, *Pagan and christian in an age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

⁵⁹ Incubation dans temples païens (par l'intercession d'un dieu, en particulier le dieu de la médecine): A. Taffin, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960, p. 325-366; Incubation dans les églises chrétiennes en Occident (par l'intercession des saints): H. Leclercq « Incubation » in *DACL*, VII-I, 1926, coll. 511-517. Étude générale de l'incubation: M. Hamilton, *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews: W. C. Henderson and son; London: Kent and co, 1906.

⁶⁰ M. Lopez Salva, « La medicina sacra en la Antigüedad », *Erytheia, Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 20 (1999), p. 23-45.

les rêves dans le paganisme et le christianisme⁶¹. En outre, dans le cas du culte de Thècle, sainte chrétienne du II^e siècle dont le temple aurait été élevé à Séleucie au V^e siècle, une continuité de culte entre la divinité ancienne, Sarpédon, et la sainte Thècle, a fait l'objet de plusieurs études⁶². Les docteurs voyaient le culte de Thècle en tant qu'une usurpation de celui d'Artémis, la déesse de la guérison dont le culte était actif dans la région⁶³. Stephen J. Davis souligne à ce sujet l'importance de la culture païenne qui se perçoit à la lecture de certains textes, comme ceux de Grégoire de Nazianze. Pour les lieux de cultes, il précise que:

« Le remplacement opéré par Thècle sur ses rivaux païens impliquait également l'appropriation de lieux sacrés locaux: les défaites de Sarpédon, Athènes et Zeus culminèrent dans la prise chrétienne de lieux sacrés païens »⁶⁴

Certaines croyances, dont l'accessibilité privilégiée à un autre monde (divin, de la connaissance) imperceptible pour les individus, sont donc déjà présentes lors de l'essor du culte des saints dans l'Antiquité tardive. L'idée qu'un endroit privilégie cette accessibilité (souvent pour rechercher la guérison mais aussi prédire le future) est donc reprise dans la nouvelle religion avec, cette fois-ci, des sanctuaires chrétiens.

2.1.3 Les pèlerinages

Cependant, de nouvelles pratiques se distinguent fortement de la période précédente le IV^e siècle. En effet, dans la spiritualité orientale, une particularité très forte démarre entre le IV^e siècle et le VII^e siècle: la pratique du pèlerinage du vivant des ascètes, considérés comme des intercesseurs (à la suite des martyrs). Cette question est importante car elle

⁶¹ M. Lopez Salva, « Adivinacion y sueños en el paganismo y en el cristianismo » in *Profecía, magia y adivinacion en las religiones antiguas*, Aguilar de Campo: R. Teja (ed), 2001.

⁶² G. Dagron, *Vie et Miracles de Thècle*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n^o. 62, 1978, p. 80-90; C. Nissen, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos » in *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131; S. J. Davis, *The Cult of St. Thecla*, Oxford: OUP, 2001, p. 73-80.

⁶³ S. J. Davis, *op. cit.*, 2001, p. 44.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 77 (je traduis).

montre un aspect essentiel de la société de ce côté oriental de l'Empire: le besoin de se rapprocher des personnages charismatiques, de se rapprocher ainsi du divin. Le livre de P. Maraval sur la géographie des sanctuaires⁶⁵ montre un paysage empli de lieux visités pour leur renommée en tant que lieu saint. Ce genre d'étude fut repris par E. Malamut⁶⁶ offrant ainsi un tableau très riche des pèlerinages à Byzance. Cette quête de divinité propre à l'Orient est renforcée par certains événements. En effet, des catastrophes telles que des tremblements de terre en Syrie et la peste qui touche tout l'Orient sous le règne de Justinien (elle atteint Constantinople en 542) sont perçues comme des châtements divins, des fléaux. Les populations se trouvent désemparées, comme on peut le constater dans certains récits: les historiens tels que Procope sous Justinien, Évagre ou Eusèbe de Césarée retracent ces catastrophes⁶⁷. La peste revient à Constantinople en 558; elle touche Thessalonique en 586 et à nouveau la Syrie en 601. Les conduites dites rationnelles faisaient appel aux manuels de thérapeutiques ou *iatrosophia*, les critères étant indiqués par les médecins: assainir l'air, brûler les corps et renforcer le corps par une bonne hygiène de vie. Celles dites spirituelles se trouvent exposées dans les textes hagiographiques (*Miracles de saint Démétrios* pour Thessalonique; *Vie de syméon stylite le jeune* pour Antioche) et se comprennent par l'explication très simple de notion de châtement divin tel qu'exposé dans la bible. Ainsi, les populations ont recours à la prière, aux sanctuaires de stylites et autres ascètes, aux eulogies et aux icônes pour se protéger⁶⁸.

⁶⁵ P. Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris: Cerf, 1985.

⁶⁶ E. Malamut, *Sur la route des saints byzantins*, Paris: CNRS éditions, 1993.

⁶⁷ Sur la peste en Orient (dates, régions) et les réactions de type rationnel ou non (quand la médecine est inefficace, *topos* souvent rencontré dans les textes hagiographiques), voir: M.-H. Congourdeau et M. Melhaoui, « La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman », *REB* 59 (2001), p. 95-124. Cet article résume le type de réactions qu'on pouvait rencontrer face à un tel fléau dans l'Antiquité tardive. Par exemple, « Lors de la peste de Justinien comme lors de la peste noire, le fléau apparaît à certains comme une irruption de l'irrationnel. Pour Procope, qui décrit la peste à Constantinople en 542, la raison humaine est désarmée car l'universalité de la pandémie défie toute explication particulière. Autant que sa cause, le sort imprévisible de chaque malade échappe à tout rationalité. » (p. 97).

⁶⁸ A. D. Vakaloudi, « Illnesses, curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4th - 7th C. A. D.) », *Byz.* LXXIII (2003), p. 172-200.

On constate au sein de certaines populations et dans des régions particulièrement touchées par des catastrophes ou des épidémies naturelles, l'essor d'une nouvelle foi. Cette dernière est liée à la nouvelle religion du salut qui s'affermirait durant ces trois siècles et ce, jusqu'à la perte de la majorité des régions orientales de l'Empire lors des invasions des Arabes musulmans, à partir du milieu du VII^e siècle⁶⁹. Ainsi, les populations font des pèlerinages, vont voir des ascètes de leurs vivants, surtout les stylites sur leurs colonnes⁷⁰, pour se rapprocher de Dieu (par l'intercession du stylite). Les fouilles des sanctuaires de stylites en Syrie ont révélé la présence de nombreux bâtiments construits autour de la colonne pour venir en aide aux pèlerins, les accueillir, leur offrir des remèdes sur place. Des fidèles étaient présents pour les assister⁷¹, recevoir les visiteurs et les guider auprès des ascètes. Des empereurs seraient venus demander des conseils aux stylites Syméon l'Ancien et Daniel, en haut de leur colonne. Également, de nombreuses lettres furent rédigées par Syméon stylite le Jeune dont une est conservée dans les Actes d'un concile⁷². Des amulettes sont distribuées sur les lieux de pèlerinages et certains décident de rester, agrandissant ainsi la communauté des moines dans les sanctuaires. Ce succès des stylites est indéniable. De nombreuses eulogies furent retrouvées, ainsi que des plaques contemporaines avec des reproductions iconographiques des ascètes sur leur colonne⁷³. Cette particularité de la

⁶⁹ M.-F. Auzépy, « L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VI^e-X^e siècle) », in *Miracle, prodiges et merveilles au Moyen-Âge*, Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1995, p. 31-46; V. Déroche, « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de Saint Artémios », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n^o. 11, 1993, p. 95-116.

⁷⁰ La diffusion du culte des saints dans l'Empire byzantin fut étudiée selon des témoignages littéraires, iconographiques et archéologiques. Voir: P. Maraval, *op. cit.*;

⁷¹ On en voit certains représentés sur des plaques de stylites, montant sur les échelles pour assister les ascètes immobiles en haut de leur colonne. Des descriptions littéraires sont également très précises à ce sujet. Représentation la plus claire: Stylite anonyme. Relief sur Pierre. Musée de Hama, Syrie, V^e-VI^e siècle (photographie reproduite dans *The Byzantine Saint*, ed. S. Hackel, Birmingham, p. 119).

⁷² P. Van Den Ven, *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n^o. 32, 1962, vol II, p. 204, note 207.

⁷³ De nombreuses eulogies contemporaines des stylites sont présentées par J.-P. Sodini dans l'ouvrage traitant de la spiritualité orientale, des saints et de leurs sanctuaires, selon des témoignages littéraires et iconographiques surtout: J. P. Sodini, « Nouvelles eulogies de Syméon » in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris:

spiritualité orientale, soit la quête personnelle de charisme, se trouve être légitimée par les composantes de la liturgie officielle de l'Empire qui diffère de beaucoup par rapport à l'Occident.

3 Les traditions à Byzance

3.1 Culture grecque antique et nouvelle spiritualité chrétienne

Dans ce cadre géographique, politique et religieux qui s'instaure entre le IV^e et le VII^e siècle, plusieurs traditions se détachent. Les courants de pensées s'organisent autour de deux grandes composantes, une ancienne et une nouvelle, le paganisme et le christianisme. Également des traditions alternatives sont présentes en particulier concernant la perception des problèmes à régler dans le quotidien (dont l'action sera étudiée en détail au chapitre 1 de la deuxième partie). Voyons ces différentes traditions à Byzance.

3.1.1 Tradition orthodoxe et alternative

Dans son étude sur la religion populaire de l'époque tardive à Byzance (sous les Paléologues), P. Greenfield développe une thèse reposant sur deux traditions, une orthodoxe et une alternative. Cette distinction offre l'avantage de saisir l'antagonisme d'une pensée monothéiste (qui s'instaure dans les siècles de notre étude) face à un autre courant qui reflète une vision d'un monde régi par diverses autres forces (divinités, sorciers, magiciens). Cette caractéristique de la religiosité perçue à l'époque des Paléologues s'instaure dans l'Antiquité tardive avec l'essor du christianisme. Les Pères de l'Église du IV^e siècle, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Basile de Césarée et Jean Chrysostome, dont les textes sont à l'étude, sont empreints de culture grecque et faire

Publications de la Sorbonne: *BS* n°. 11, 1993, p. 25-34. Ces eulogies représentent le stylite, sur sa colonne. Voir également en couverture de l'ouvrage une plaque retrouvée en Syrie et contemporaine aux siècles de l'étude représentant un stylite.

référence à Homère ou Platon va avec le prêche. L'empire romain de la Haute Époque est né de la période hellénistique, de la culture grecque et de la religion païenne. La culture est héritée des grands philosophes de l'Antiquité et certains sanctuaires païens fonctionnent même jusqu'à une époque tardive. Par exemple, le sanctuaire de Trophonios à Lébadée⁷⁴ aurait fonctionné au moins jusqu'au III^e siècle de notre ère, d'après des sources littéraires. D'ailleurs, on retrouve les mêmes conceptions de l'espace sacré pour des sanctuaires chrétiens ou païens. A. Grabar faisait remarquer que les monuments culturels chrétiens pouvaient parfois apparaître comme étant très similaires aux monuments païens⁷⁵. Ce n'est pas inconcevable dans un Empire où le christianisme n'est reconnu comme religion officielle qu'à la fin du IV^e siècle. En outre, la conversion ne se généralisa qu'à partir du VI^e siècle⁷⁶. Ainsi, la majorité des chrétiens se glissa dans le moule de l'éducation antique⁷⁷. Aux côtés d'une tradition orthodoxe qu'on étudie au moyen des conciles et des canons de l'Église qui sont en place à cette époque, une autre pensée contemporaine se perçoit. C'est une pensée avec des conceptions anciennes qui se trouve être perpétuée dans un empire récemment christianisé. Cela donne des images très particulières dans les textes.

⁷⁴ À Lébadée se trouvait un sanctuaire, celui de Trophonios, dont la légende faisait de lui un héros aux capacités divinatoires. Connu au moins à partir du VI^e siècle avant J.-C., de nombreuses sources attestent de l'importance de cet oracle qui aurait fonctionné dans les premiers siècles chrétiens encore. Entre autres, Aristophane en parle dans un de ses écrits (*Les Nuées*). La page la plus célèbre reste celle de Pausanias, qui explique le fonctionnement de l'oracle au II^e siècle de notre ère, dans son *Voyage en Béotie* (Livre IX, chap. 39-40). Sur cette question: P. Bonnechere, *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden-Boston: Brill, 2003.

⁷⁵ Pour A. Grabar, il y aurait une continuité entre les *hérôa* de l'Antiquité et les *martyria* de forme circulaire. Les premiers *martyria* chrétiens seraient les successeurs de *hérôa* païens, étant à la base de simples autels érigés sur des tombes de martyrs. Cette thèse a été en partie contestée par la suite; cependant il est généralement admis qu'il y aurait bien eu une continuité architecturale, indépendamment des particularités des systèmes religieux.

⁷⁶ J.-C. Cheynet, *Byzance...*, p. 19.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 15-16.

3.1.2 Des intermédiaires et des intercesseurs en compétition

Dans cette représentation du monde, des images d'une entité extrahumaine évoluent en parallèle. En particulier le *daimôn*. À côté de la tradition orthodoxe qui voit les démons comme étant immatériels et n'ayant pas de pouvoir par eux-mêmes, les traditions alternatives offrent une vision de démons qui agissent en leurs noms propres dans les divers systèmes de pensées déjà présents (sorcellerie ou magie). Ces catégories sont fluides, les auteurs passant d'une conception orthodoxe à une conception alternative dans les textes, mais elles rendent compte de l'impact des croyances « classiques » face à des croyances chrétiennes. Les éléments contenus dans les textes de cette période, images ou métaphores, sont à la fois anciens et nouveaux. La langue de diffusion reste le grec et les idées bibliques se répandent davantage à partir de la Septante (rédigée entre 250 et 130 av. J.-C.), diffusée dans tout l'Empire. Et les écrits du Nouveau Testament sont déjà, au départ, en grec. Le *daimôn*, bien qu'il garde un sens identique depuis l'Antiquité, celui d'être intermédiaire faisant le lien entre deux mondes⁷⁸ se trouve employé par les Pères de l'Église dans un sens chrétien exclusivement négatif et l'image est diffusée partout selon les mêmes modèles. À l'inverse, en Occident nous assistons très vite à une perte du sens premier. La Bible est d'abord traduite en latin avant d'être à nouveau interprétée par les Pères de l'Église. Ainsi, le mot Lucifer, qui n'apparaît pas dans le texte grec, est une traduction libre d'Origène⁷⁹. Or ce terme touche pourtant l'imaginaire en tant qu'ange suprême déchu et premier des démons tout au long de la période médiévale. L'approche de la langue offre donc une compréhension globale d'une société aux caractéristiques particulières, étudiées dans ses cadres conceptuels du IV^e au VII^e siècle. Les valeurs issues du christianisme s'instaurent

⁷⁸ J. Amat, *Songes...*, p. 159-196. L'auteur a intitulé son chapitre V « L'intermède des démons », montrant ainsi le lien, depuis l'Antiquité, entre les croyances voulant que les démons soient des intermédiaires entre les hommes et le monde divin ou monde de l'au-delà.

⁷⁹ J.-C. Aguerre, « De l'Incertitude du Diable » in *Le Diable*, Colloque de Cerisy, Paris: éd. Dervy, 1998, p. 24.

lentement et des croyances païennes, anciennes, sont utilisées par les auteurs pour les divulguer, telles la nature du démon.

3.1.3 *Le remède populaire*

Des conceptions populaires de religiosité divergentes et pourtant très proches sont constatables dans l'Antiquité tardive. La recherche d'accessibilité au monde de la connaissance (en particulier de la médecine) est toujours présente. Les individus se déplacent pour dormir dans des sanctuaires chrétiens tout comme dans l'Antiquité on dormait dans les temples d'Esculape. Cette pratique de l'incubation est d'ailleurs présente encore de nos jours. On croit aux entités extrahumaines qui agiraient sur la destinée de l'homme. Ce sont des croyances aux fondements différents (courants spirituels, systèmes démonologiques), mais qui se transmettent. Si l'individu d'une région à une autre, d'une campagne éloignée à une autre encore plus éloignée, d'une époque ancienne au VII^e siècle, reprend l'idée d'un lien possible entre le monde ici bas et le monde de la connaissance, c'est que cette conception du monde est partagée par l'individu en général. Il y a, en effet, une représentation similaire de désordres qui restent incompréhensibles et ce, dans toutes les sociétés et à toutes les époques. Ces désordres peuvent être une succession de catastrophes naturelles ou des maladies mystérieuses. L'intervention d'un être extrahumain dans la destinée de l'homme permet de pointer l'origine du mal ou du problème et de tenter d'y remédier (au moyen de la foi, de rites particuliers). Cette croyance est grandement accrue au cours des siècles à l'étude par son acceptation au sein de la collectivité.

Le concept de *daimôn*, païen ou chrétien, demande une clarification. L'attrait populaire pour ce type de représentations du monde répond à une angoisse particulière (maladies, problèmes au quotidien). On la retrouve au sein des sanctuaires d'incubation. Qu'ils soient païens ou chrétiens, ils répondent, dans ces premiers siècles de notre ère, aux mêmes besoins (recherche de guérison de maladies incompréhensibles). C'est une des raisons pour lesquelles les populations semblent osciller, entre des patrons anciens et nouveaux, dans les sanctuaires d'incubation, comme l'illustrent les *Miracles de Côme et*

Damien, ces derniers étant confondus avec Castor et Pollux, dans leur sanctuaire⁸⁰. Il s'agit de siècles où l'essor du christianisme se fait selon les mêmes caractéristiques déjà présentes dans l'Antiquité. Cependant, le concept de *daimôn* chrétien négatif se développe dans un contexte particulier de crises, de désordres. Et son opposant, l'individu charismatique, est l'effet miroir d'un tel essor.

3.2 Action et perceptions des individus du IV^e au VII^e siècle

3.2.1 Paganisme: définition

Plusieurs systèmes de pensée sont donc perceptibles dans l'Antiquité tardive et le terme paganisme est très souvent employé en histoire pour désigner tous ceux qui n'adhèrent pas au christianisme, en général. Le terme « païen » en lui-même renvoie continuellement à deux mots anciens, l'un grec « Hellène » et l'autre latin, *paganus*. Dans l'empire byzantin, employer le terme « Hellène » signifiait l'exclusion, les byzantins se désignant comme des « Romains », les héritiers légitimes de l'Empire. Les païens n'étaient donc plus ces héritiers. Les pagani/païens, ce sont, à la période d'étude, les « gens de l'endroit », à la ville ou à la campagne, qui gardent leurs coutumes locales. Cette explication a trait à tout ce qui est héritage des ancêtres: elle fait prévoir la diversité des pratiques et des croyances païennes. Le paganisme a été à travers toute l'Antiquité une mosaïque de religions liées à l'ordre établi. Être pieux, c'est « croire aux dieux de la cité » et plus encore, les respecter. Or à la suite de la conversion de Constantin, peu à peu les empereurs se détachent des anciens cultes mais, par souci de préserver l'ordre, ménagent

⁸⁰ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 11. Le texte concerne le sanctuaire du Cosmidion, à Constantinople. Comme nous allons le préciser par la suite, les textes hagiographiques sont d'une grande importance pour l'étude des croyances et des mentalités du peuple et les informations contenues dans ces sources permettent d'attester d'une survivance de croyances païennes non en contradiction avec l'essor du christianisme (dans les conceptions populaires, les oppositions n'étaient pas aussi claires que chez les théologiens ou tout simplement les auteurs des textes hagiographiques tels que les *Miracula*).

les bons contribuables et laissent subsister les fêtes païennes. Des communautés païennes subsistent jusqu'au VIII^e siècle⁸¹.

3.2.2 *Les conceptions populaires*

Ainsi, les individus dans les campagnes restent plus facilement fidèles à leurs anciennes traditions. Les fêtes, coutumes et rituels liés aux cultes ont tendance à se maintenir et la représentation du monde telle que rapportée par les hagiographes aura tendance à être divergente. Nous partons donc, pour l'étude du démon et du phénomène de la possession, du postulat suivant: ce qui importe dans ces siècles à l'étude, c'est de saisir quels sont les concepts et les idées qui ont eu un attrait pour les populations. Il faut savoir reconnaître une idée ou une métaphore ancienne et avoir des éléments de comparaison (en particulier biblique) pour comprendre l'importance et l'impact de certaines informations dans les textes. Il faut voir la différence entre le paganisme et le christianisme dans les textes, les croyances et les pratiques. Les textes hagiographiques retranscrivent ces croyances populaires liées au paganisme, des mythes ou des superstitions des individus dans les campagnes. Il est tout à fait normal de relever ces croyances païennes dans ces textes rédigés pour certains aux franges de l'Empire à une époque charnière. Cependant, les auteurs sont chrétiens, ont lu les textes des Évangiles et croient en une spiritualité orientale. Ce mélange d'idées et de conceptions permet d'avoir une vision très précise des pratiques individuelles et collectives dans les campagnes. La magie et la sorcellerie sont un bon exemple de croyances populaires. Elles se développent en dehors des cadres de l'orthodoxie dans les siècles à l'étude. Ainsi, le fait le plus remarquable de l'histoire religieuse du IV^e au VIII^e siècle est que nous avons un système en place au départ et un

⁸¹ Sur la définition du paganisme appliquée à la période à l'étude: P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, Paris: Belles Lettres, 1991, p. 15-20 et R. MC Mullen, *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris: Belles Lettres, 1996.

autre à l'arrivée⁸². C'est par l'étude de ces textes hagiographiques reflétant les mentalités populaires dans les campagnes qu'un nouveau système de pensée peut être étudié.

3.2.3 *Le système de croyances à l'étude*

Le système de croyance à l'étude, qu'il concerne la possession, le *daimôn* ou l'exorcisme, concerne une partie de l'Empire. Les textes à l'étude, comme nous le spécifions en détail dans le deuxième chapitre, retranscrivent les habitudes des gens de certains lieux, dans certaines campagnes. L'attrait pour les rituels populaires explique l'attrait particulier pour les textes rédigés en dehors des principales cités (Constantinople, Antioche, Jérusalem, etc.). Si les bases du christianisme sont très bien implantées dans les cités, le tout étant encadré par les empereurs qui veillent à la construction d'édifices cultuels et par les évêques qui prêchent, il en va différemment dans les régions éloignées. Les effets du christianisme se font plus lentement sentir, à part en Égypte où il a déjà profondément pénétré dans les villages⁸³. C'est par un autre moyen que la nouvelle religion s'étend: grâce au monachisme. La forme idéale d'ascèse reste l'érémisme (de *érémos*, désert)⁸⁴. C'est par ce moyen que ces personnages acquièrent un certain charisme. Les populations viennent les voir pour des conseils, dans un premier temps. Ainsi, ils peuvent devenir des modèles pour les populations et des monastères sont parfois édifiés sur les lieux d'ascèse⁸⁵. Or les croyances dans ces régions ne sont pas forcément les mêmes que dans les

⁸² R. Mc Mullen, *op. cit.*, p. 16.

⁸³ A. Ducellier, M. Kaplan, B. Martin, *Le Moyen Age en Orient.*, p. 17-31.

⁸⁴ *Ibid*, p. 32.

⁸⁵ Le meilleur exemple étant les sanctuaires des stylites, en Syrie. En effet, deux fouilles archéologiques ont révélé les sanctuaires des stylites Syméon l'Ancien (†459) et Syméon le Jeune (†592), situés en Syrie, près d'Antioche. Dans les deux cas, les bâtiments furent autour d'un lieu circulaire primitif: l'endroit où aurait résidé l'ascète, pratiquant la *stasis* sur une colonne. Pour les études concernant le sanctuaire de Syméon stylite l'Ancien: P. Brown, *Late Antiquity*, London: Belknap Press, 1998. Photo du sanctuaire situé à Qaalat-Seman, en Syrie du Nord: l'espace central s'organise autour de la colonne. Tout autour de l'octogone se disposent sur un plan cruciforme les quatre basiliques à trois nefs de la fin du V^e siècle. Pour le sanctuaire de Syméon le Jeune: P. Van den Ven, *op. cit.*, Vol. I, « Introduction », p. 11-221. Les photographies ainsi que le plan du monastère et des églises (d'après P. Mécérian) sont présentés dans les planches I à IV. A. Grabar reproduit également ces sanctuaires, dans la continuité de son étude liant les croyances à l'élévation de bâtiments

cités. En effet, la tradition alternative est souvent observée au sein des textes hagiographiques rédigés dans ces contrées parfois éloignées, par des auteurs qui peuvent être des disciples dans les monastères. On trouve des mentions de croyances ou de rites païens, selon une religion organisée (sacrifices, rituels, personnel). Dans la *Vie et les Miracles de Thècle* le culte de Sarpédon est toujours présent et dans la *Vie d'Hypatios* celui d'Artémis est mentionné dans les campagnes⁸⁶. Également, le culte d'Isis est bien présent en Égypte comme on le voit dans la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique et les *Miracles de Cyr et Jean* par Sophrone, rédigés entre 610 et 619. Ainsi, les textes hagiographiques offrent une vision que l'on pourrait qualifier de neutre puisque le but premier des hagiographes est tout d'abord de vanter les conduites chrétiennes et de répandre la bonne foi. Reconnaître que des cultes païens sont toujours persistants, voire concurrents, ne va pas forcément dans ce sens. Ce sont des conceptions populaires et des habitudes (croyances ou rites) qui sont retranscrites dans ces textes.

3.3 Évolutions des conceptions du IV^e au VII^e siècle

3.3.1 L'essor de la spiritualité et l'étude des textes

Les IV^e-VII^e siècle sont des siècles d'invasions et de restructuration, qui voient la définition et la diffusion de l'orthodoxie, du pouvoir politique, du monachisme et de la littérature hagiographique. C'est le point de départ de l'ère byzantine. Le IV^e siècle est également celui du point de départ de l'hagiographie en tant que biographie chrétienne. Athanase d'Alexandrie loue l'action d'Antoine, première biographie chrétienne sur un moine, en Égypte, région où le monachisme se diffuse à grande vitesse, bastion de la religiosité orientale, où de nombreuses luttes se rencontrent entre des tenants de

cultuels: A. Grabar, *op. cit.*, vol. I, p. 603, fig. 55 (présentation du plan de l'église de Saint-Syméon-Le-Jeune sur le Mont-Admirable); vol. II, planche XIV (reconstitution de l'église de Saint-Syméon l'Ancien, à Qaalat-Séman).

l'orthodoxie et d'autres courants. Les luttes envers le paganisme permettent de définir un peu mieux la nouvelle religion, comme l'ont révélé A. Momigliano et A. H. M. Jones⁸⁷. C'est une époque où les différentes écoles de pensées s'affrontent et où l'aspect religieux prime sur d'autres priorités. Le style hagiographique peut s'épanouir en vantant la vie de l'ascète et ainsi, les bonnes attitudes à adopter tout en s'opposant à l'hérésie, aux courants non orthodoxes. Entre le IV^e et le VII^e siècle, on voit l'essor du culte des saints, avec la fréquentation de sanctuaires du vivant des ascètes, la recherche de guérison dans les sanctuaires, et la diffusion des amulettes ou autres eulogies qui sont considérées comme porteuses de divinité.

3.3.2 *L'apogée de la foi*

La foi est renforcée tout au long de ces trois siècles à l'étude jusqu'à atteindre une apogée peu avant les invasions arabes. A. D. Vakaloudi donne plusieurs exemples du culte des images qui s'intensifie avec les images *apotropaïques*⁸⁸. Ce sont des images qui sont destinées à éloigner le mal. On les promène, on s'en sert dans les périodes difficiles. Lors du siège avar de 626, le patriarche de Constantinople aurait fait peindre des icônes de la Vierge et du Christ sur les portes ouest de la ville. Ces figures sont donc perçues comme des défenseurs de la ville⁸⁹. Ce culte des images voit son apogée avec le développement de la croyance aux images *acheiropoïètes*, non faites de la main de l'homme, qui apparaissent

⁸⁶ *Vie d'Hypatios*, chap. 45, 6-8, p. 271-273.

⁸⁷ A. Momigliano, « Christianity and the Decline of the Roman Empire », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 1-16; *Idem.*, « Pagan and Christian Historiography in the Fourth Century AD », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1963, 1963, p. 79-99; A. H. M. Jones, « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 17-37.

⁸⁸ A. D. Vakaloudi, « Δεισιδαιμονία and the Role of Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire », *Byz.*, 70-1 (2000), p. 182-210; *Idem.*, « The Kinds and the Special Function of the ἐπιώδαι' (*epodes*) in Apotropaic Amulets of the First Byzantine Period », *Byzantinoslavica*, 59-2 (1998), p. 222-238.

⁸⁹ N. H. Baynes, « The supernatural defenders of Constantinople », in *Byzantine studies and other essays*, London: University of London: Athlone Press, 1955, p. 248-266.

à cette époque⁹⁰. Ainsi, les images sont considérées comme des véhicules de la Grâce, de la divinité, et peuvent être employées tel un rempart face au mal. La démonologie en Orient permet, dans ce contexte, d'expliquer des catastrophes naturelles ou des maladies bien présentes. La croyance au démon prend une réelle importance: une nouvelle vision du monde séparé entre forces du bien et forces du mal s'instaure et reste par après. Il est donc possible de rendre compte de l'évolution des images et des conceptions populaires au sein de l'hagiographie byzantine primitive.

3.3.3 *La fin d'une époque*

La deuxième moitié du VII^e siècle est marquée par les invasions des Arabes musulmans. Elle voit l'effondrement de la grande puissance byzantine (perte de la Syrie, de la Palestine, de l'Égypte et jusqu'à l'Espagne, menace de Constantinople en 626 et en 717). Par après, l'hagiographie est remise en question⁹¹, le culte des saints également, puisque la foi n'a pas suffi à contrer ces invasions⁹². L'empire se recentre sur lui-même et se redéfinit: le culte des images est banni durant la crise dite iconoclaste et la période qui suit voit également une tentative de redéfinition de la juste doctrine (recherche de l'unité par le monothélisme et le monoénergisme). C'est une nouvelle société qui éclôt à la suite des invasions. Les lieux forts du monachisme charismatique sont ravagés par la conquête et les sanctuaires ne sont plus visités: Selon les mots même de J. F. Haldon, le VII^e siècle est celui, à Byzance, de la transformation d'une culture⁹³. La remise en question du culte des images et de la foi après la perte des régions riches sous les invasions est logique et met fin à l'étude.

⁹⁰ M. Kaplan, M., *La Chrétienté byzantine, du début du VII^e siècle au milieu du XI^e Siècle*, Paris: Sedes, 1997, p. 37.

⁹¹ G. Dagron, « L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècles », *DOP*, 46 (1992), p. 59-68.

⁹² V. Déroche, *op. cit.*, p. 101 (sur les conditions de réalisation de certaines œuvres hagiographiques, dans un contexte de remise en question générale et de compétitions); M-F., Auzépy, *op. cit.*, p. 35 (essor d'une littérature polémique pour la défense du culte des saints contre l'*apisteia* ou incrédulité à la fin du VII^e siècle).

Conclusion

Ainsi, on constate une certaine unité de structure (politique, religieuse, spirituelle) ainsi qu'une unité géographique à Byzance, entre le IV^e et le VII^e siècle (avant les invasions arabes) qui facilitent l'étude d'un thème en particulier. On assiste à l'essor de la spiritualité orientale, à celui du culte des saints et des images saintes, le tout étant corroboré par de nombreux vestiges de cette époque, des restes archéologiques de sanctuaires, des eulogies de stylites par exemples, et d'autres témoignages iconographiques⁹⁴. Dans ce cadre étaient déjà présentes les idées d'une entité extrahumaine intermédiaire permettant de faire le lien avec un monde de la connaissance divin. Nous verrons à présent les témoignages littéraires permettant de réaliser l'étude de cette spiritualité orientale populaire avec les nombreuses manifestations du divin. Les textes hagiographiques, de par leur spécificité littéraire, permettent l'étude de l'essor d'une nouvelle démonologie. Dans ce contexte en effet s'instaurent la nouvelle conception du *daimôn*, négative, d'agent intermédiaire répandant le désordre au quotidien et celle d'intercesseur vivant présent pour rétablir l'ordre.

⁹³ J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century, the Transformation of a Culture*, Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.

⁹⁴ P. Brown, *The World...*, p. 99 (Plaque de Syméon stylite l'Ancien d'un reliquaire syrien du VI^e siècle).

Chapitre 2. Les sources hagiographiques: corpus et informations.

« La méthode idéale (en hagiographie) serait d'établir des découpages homogènes, par périodes, par régions, par types ou sous-types de vie monastique, par types de biographies, et de procéder par la suite à des inventaires descriptifs, comparaisons, interprétations, conclusions¹ ».

¹ P. Boggioni, « Les animaux dans l'hagiographie monastique », in *L'animal exemplaire au Moyen-Âge (V^e-XV^e siècles)*, sous la direction de J. Berlioz et M-A. Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 51-80, p. 52.

Introduction

Dans ce chapitre, nous allons voir que les sources hagiographiques présentent des conceptions populaires typiques de certaines régions éloignées. Il convient de mettre en valeur la particularité littéraire des sources hagiographiques et d'expliquer l'intérêt de leur analyse pour le sujet à l'étude. Nous présentons dans un ordre chronologique de rédaction chaque source étudiée avec les auteurs, les sujets des textes, les manuscrits utilisés ainsi que le genre littéraire (partie 1). Cette présentation permet dans un deuxième temps de voir le type de relations sociales évoquées au sein des événements majeurs de l'Antiquité tardive (partie 2).

1 Classement des sources par périodes, régions, types de biographies

Classer les sources hagiographiques en ordre chronologique de rédaction permet de voir l'évolution des croyances et de pratiques populaires selon l'implantation du christianisme. Ces textes édifiants ont des buts divergents selon les types de combats évoqués et ces différences ont un impact sur la question des manifestations d'une entité maléfique et des rites d'exorcismes. Le corpus est composé d'une trentaine de *Vitae* et autres sources hagiographiques.

1.1 Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*

Le premier texte à l'étude est la *Vie d'Antoine*, qui fut rédigé entre 356 et 370², en Égypte. L'auteur est Athanase (Alexandrie, v. 295-id. 373), qui fut évêque d'Alexandrie (328-363)³ et qui fut l'un des principaux adversaires de l'arianisme. Le texte grec et la

² G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris: Cerf: SC n°. 400, 1994, p. 32.

³ F. Halkin, *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 19, 1932, p. 22*-23*.

traduction furent établis par G. J. M. Bartelink d'après une cinquantaine de manuscrits (sur plus de 165), dans la collection des *Sources Chrétiennes*. Il y a beaucoup de points communs entre les versions (original incorporé dans divers ouvrages dont des ménologes et des synaxaires). Le sujet de cette *Vita* est Antoine (251-356), né en Haute Égypte, parti dans le désert vers 270. L'ouvrage fut traduit très rapidement en latin par Évagre d'Antioche puis Jérôme. L'auteur avait un objectif précis qui était de donner une leçon de conduite de vie destinée aux moines d'Occident⁴. De nombreuses copies circulèrent dans les monastères. Le contexte de rédaction de l'œuvre est principalement celui de la lutte contre les hérésies, surtout l'arianisme. Athanase précise dans le prologue que ce récit est destiné à éduquer les frères sur la façon de mener l'ascèse d'après l'exemple d'Antoine. Cette *Vita* fut reconnue pour être la première vie chrétienne rédigée sur un moine. D'après G. J. M. Bartelink, il est très difficile de savoir exactement quelle est l'origine de ce type d'œuvres. Athanase aurait à la fois pris exemple sur les *Vies* des philosophes (telle la *Vie de Pythagore*), en faisant quelques emprunts à l'idéal pythagoricien de la perfection humaine. Cependant, il l'aura fait dans le but de se démarquer des ascètes pythagoriciens. Certains motifs tels que l'abstinence de nourriture et la relation avec l'empereur rappellent la *Vie de Plotin* de Porphyre par exemple. Néanmoins, « la description d'un progrès continu dans la vertu, accentué par des déplacements locaux, est un trait caractéristique de la *VA* »⁵. De plus, l'inspiration biblique de l'idéal d'Antoine est tout à fait caractéristique. Pour G. J. M. Bartelink, ces emprunts visent à « établir un contraste entre Antoine et ces héros païens » afin de montrer la supériorité de l'ascèse chrétienne sur ces derniers, dans un contexte religieux propice à ce genre de « luttes » (arianisme et paganisme sévissant à Alexandrie)⁶.

⁴ *Vie d'Antoine*, prologue. La *Vita* fut très tôt traduite en latin, par Évagre d'Antioche et Jérôme notamment. Jérôme écrivit vers 376, dans le prologue de la *Vita Pauli*, « La vie d'Antoine nous a été transmise avec soin, tant en grec qu'en latin ». Les diverses mentions des traductions en latin sont relevées par G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase, Vie d'Antoine*..., p. 37-42.

⁵ G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase, Vie d'Antoine*..., p. 63.

⁶ *Ibid.*, p. 64.

Par la suite, cette œuvre devint un modèle du genre: de nombreux *topoi*, que ce soit dans l'ascèse ou dans l'action du personnage décrit, trouvent leur origine dans cette *Vita*.

1.2 Grégoire de Nazianze, *Discours 43*

Le deuxième texte à l'étude est le *Discours 43* de Grégoire de Nazianze, prononcé le 1^{er} janvier 382, à Césarée, en Cappadoce. Le texte fut publié dans la collection des *Sources Chrétiennes* avec la source grecque et la traduction, un appareil critique⁷ et des notes explicatives. L'auteur est Grégoire de Nazianze, Père de l'Église (Azianze, près de Nazianze, v. 335-id. v. 390), évêque de Constantinople (379-381). Ce fut un ami de Basile et de Grégoire de Nysse, et il lutta avec eux contre l'arianisme. Il s'agit de l'oraison funèbre prononcée le 1^{er} janvier 382 lors de la commémoration annuelle de Basile le Grand (329-379), né à Césarée, capitale de la Cappadoce. Sa grand-mère Mélanie l'Ancienne, ses parents, ses frères Grégoire de Nysse, Pierre de Sébaste et sa sœur Macrine la Jeune ont été d'une grande importance dans l'histoire de l'Église. Grégoire de Nazianze retraça le parcours de Basile, ses études à Constantinople puis à Athènes, la grande ville universitaire du monde grec, où il rencontra l'auteur. Avec Grégoire de Nysse, ce sont les Pères cappadociens de l'Église. Basile lutta contre l'arianisme et développa le monachisme dans sa région, étant entre autres à l'origine de l'édification d'un *xenodocheion* dans sa cité. De nombreux écrits furent conservés. Le *Discours* a été prononcé lors d'une commémoration annuelle. Basile est présenté comme un modèle d'évêque. On ne trouve pas de miracles dans cette œuvre. Il s'agit d'une rhétorique très marquée, avec des comparaisons aux

⁷ J. Bernardi, « Introduction » à *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43*, traduit et commenté par J. Bernardi, Paris: Cerf: SC n°. 384, 1992, appareil critique, p. 1-45.

prophètes pour l'action de Basile contre les hérésies⁸ et par ses écrits, et des comparaisons au Christ et aux martyrs⁹ dans sa lutte face aux tyrans¹⁰.

1.3 Grégoire de Nysse, *Vie de Macrine*

Nous avons pris comme sujet d'étude la *Vita de Macrine* pour plusieurs raisons. Il s'agit d'une biographie sur une femme, ce qui permet d'établir une comparaison avec les biographies sur les hommes. En outre, cette œuvre fut rédigée par Grégoire de Nysse vers 382-383, Père de l'Église, à peu près vingt ans après la *Vie d'Antoine*. Il est donc contemporain du premier siècle de rédaction des vies chrétiennes (IV^e siècle). La famille de l'auteur vient du Pont et de Cappadoce. Le texte utilisé est celui qui fut traduit et commenté par P. Maraval dans les éditions des *Sources Chrétiennes*, avec le texte grec, un appareil critique¹¹ et des notes explicatives. Grégoire de Nysse (Césarée de Cappadoce v.335-Nysse v. 394), frère de Basile, fut évêque de Nysse. Il lutta contre l'arianisme. Le sujet de l'œuvre est Macrine (v. 330-375). L'auteur retrace ses origines. Elle venait d'une grande famille aristocratique et le Pont était la patrie des grands-parents paternels. Son père y avait acquis une bonne renommée. Ses grands-parents maternels étaient originaires de Cappadoce et Macrine transforma peu à peu un domaine familial situé à Annisa en monastère. Il s'agit de l'œuvre d'un Père de l'Église formé à l'École d'Athènes, fermée en 529 sous Justinien. Il utilise donc des métaphores, des allusions et des allégories pour décrire la progression de sa sœur dans la vertu: idéal de la philosophie, nombreuses qualités de naissance (bien née, belle et douce), refus du mariage après la mort de son fiancé et vie tournée vers la contemplation. Elle apparaît à la fin du récit comme un « héros surnaturel », après son long cheminement vers la quête de l'*apatheia* dans l'ascèse.

⁸ *Ibid.*, p. 285.

⁹ *Ibid.*, p. 295-97.

¹⁰ *Ibid.*, p. 291 où la *parrhesia* dans le sens de franchise (face aux hommes influents) est ainsi mise en valeur.

1.4 *Vie de Pachôme*

L'œuvre suivante est la *Vita de Pachôme*, rédigée vers 400¹² en Égypte. L'auteur est anonyme. Deux textes ont été utilisés: la version originale est présentée par F. Halkin dans la collection des *Subsidia Hagiographica*¹³ et la traduction française étudiée est celle d'André-Jean Festugière, incluse dans ses volumes sur les *Moines d'Orient*¹⁴. L'œuvre aurait été rédigée d'après des sources orales, les Pères ayant vécu avec lui¹⁵. Le sujet est Pachôme, né en 287 en haute Égypte, et mort en 346. Ses parents étaient païens et il parlait le copte, langage de la Thébaïde¹⁶. Il se convertit au christianisme alors qu'il servait comme conscrit dans l'armée impériale, sous Constantin (324-337). Il vécut dans le désert avec un ermite, construisit par la suite un monastère sur les rives du Nil, à Tabennèse, suivi de six autres pour lesquels il établit une règle, la première de son genre. Le récit se prolonge après sa mort et a pour sujet la vie et l'enseignement de son successeur Théodose. Le genre littéraire est celui d'une *Vita*, avec pour trame la naissance, la conversion, la pratique de l'ascèse, le progrès dans la vertu, l'higouménat, l'enseignements et la mort.

1.5 Œuvres de Pallade d'Hélénopolis

1.5.1 *Dialogue historique sur Jean Chrysostome*

La première œuvre de Pallade est le *Dialogue historique sur Jean Chrysostome*, rédigée vers 408, peu après l'exil et la mort de Jean. L'auteur, qui avait soutenu ce dernier,

¹¹ P. Maraval, « Introduction » à *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, Paris: Cerf: SC n°. 178, 1971, p. 21-132.

¹² M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase, Vie d'Antoine...*, p. 39-40. Plusieurs passages du texte traitant de la *Vie d'Antoine*, dont la *première vie grecque de saint Pachôme*, sont reproduits, dans un ordre chronologique de rédaction.

¹³ *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, présenté par F. Halkin, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 19, 1932. Texte grec de la *Vita Prima* (BHG 1396), p. 1-96.

¹⁴ *La première vie grecque de saint Pachôme*, traduit par A.-J. Festugière in *MO* (IV/2), p. 159-247.

¹⁵ *Ibid.*, p. 164.

écrit dans son lieu d'exil, la Haute-Égypte. Le texte grec et la traduction française furent étudiés dans la collection des *Sources Chrétiennes*, avec un appareil critique et des notes explicatives¹⁷. Pallade (né vers 363-364 en Galatie, mort entre 420 et 431)¹⁸, partit en Palestine vers 386 dans un milieu monastique. Il arriva à Alexandrie en 388 et pendant trois ans, il vécut une ascèse difficile. Il y renonça et il partit vers 390-91 dans une colonie monastique de Nitrie¹⁹, au sud d'Alexandrie. Il y vécut une ascèse modérée, semi anachorétique. Il prit alors des notes de ce qu'il entendit²⁰. Puis il décida de partir dans les Cellules, une communauté de 600 moines dépendant de Nitrie, fondée par Amoun sur les conseils d'Antoine. Sous le patriarcat de Jean Chrysostome (intronisé en 398), il fut accueilli par celui-ci à Constantinople, au cours des luttes entre Origénistes et non-Origénistes (exil des moines ordonné par Théophile en 400). Il fut ordonné alors évêque d'Hélénopolis, en Bithynie, par Jean Chrysostome et il fut chargé de l'enquête sur l'affaire de simonie²¹. Lors de l'exil de Jean, une ambassade fut dépêchée à Rome dont Pallade faisait partie. Elle fut arrêtée par l'Empereur Arcadius et Pallade fut alors condamné à l'exil, en Haute-Egypte, où il rédigea le *Dialogue*²². C'est une œuvre qui est présentée comme une relation entre des forces antagonistes: le pasteur véritable est Jean († 407), image du Christ, martyr, face à ses ennemis. Le sujet de l'œuvre est Jean Chrysostome, né à Antioche vers 344 et mort le 14 septembre 407. Son père et ses ancêtres étaient fonctionnaires dans l'administration du gouverneur militaire en résidence à Antioche. Jean partit dans le désert mais en raison d'une santé trop fragile, il revint à Antioche. Il devint

¹⁶ F. Halkin, « Introduction » à *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, *op. cit.*, p. 8*

¹⁷ Pallade, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, ed. A. M. Malingrey et P. Leclercq, I- II, Paris: Cerf: SC n°. 348, 1988.

¹⁸ A. M. Malingrey, P. Leclercq, *Palladios*, « Introduction » à *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris: Cerf: SC n°. 341 et SC n°. 342, 1988, p. 15 (vie de Palladios, p. 10-18); N. Molinier, Pallade, « Introduction » à *Histoire Lausiaque*, traduit et commenté par le Père Nicolas Molinier, Abbaye de Bellefontaine: SO n°. 75, 1999, p. 9 et 26.

¹⁹ N. Molinier, « Introduction » à *Pallade...*, p. 16.

²⁰ *Ibid.*, p. 17.

²¹ *Ibid.*, p. 22.

²² *Ibid.*, p. 24.

diacre en 381 puis prêtre en 386. Il se fit connaître dans sa ville par ses prêches et il fut ordonné évêque de Constantinople le 27 septembre 397, puis intronisé en 398. Cependant, un parti d'opposition puissant poussa l'empereur à le destituer. Le synode du Chêne de 403 le condamna à l'exil où il mourut, près de Comana du Pont, en Cappadoce. Le récit fut composé peu après sa mort, probablement vers 408²³, par un de ses défenseurs. Pallade fut en effet mêlé de près aux événements qu'il relate. C'est une défense posthume, une sorte de procès de réhabilitation, non une biographie dans le style de la *Vie d'Antoine*. Cette œuvre se présente sous la forme d'une mise en scène de deux personnes désignées de façon anonyme, un évêque et un diacre. Le *Dialogue* est centré autour de la question de l'exil de Jean Chrysostome. Il n'y a pas de miracles dans cette œuvre et la rhétorique est très importante.

1.5.2 Histoire Lausiaque

L'Histoire Lausiaque du même auteur, composée vers 420, se présente autrement. Le lieu de rédaction est Aspona, en Galatie première. Il s'agit d'un compte rendu des habitudes et des paroles de moines de régions différentes, ceux qui sont:

« dans le désert d'Égypte, en Libye, en Thébàide et dans la ville de Syène en bas de laquelle se trouvent les moines appelés Tabennésiotés; puis en Mésopotamie, en Palestine ainsi qu'en Syrie; et aussi dans les contrées de l'Occident, à Rome ainsi qu'en Campanie et dans les régions alentours. »²⁴

Le texte utilisé est celui qui fut publié dans la collection *Spiritualité orientale*, ne comprenant que la traduction française²⁵. On voit dans cette œuvre la volonté de Pallade de

²³ *Ibid.*, p. 24.

²⁴ Pallade, *Histoire Lausiaque*, Prologue, [2], p. 57.

²⁵ Pallade, *Histoire Lausiaque*, traduit et commenté par le Père Nicolas Molinier, Abbaye de Bellefontaine: SO n° 75, 1999, p. 51-222 pour le texte. Cf. p. 26-27 pour l'établissement du texte.

prendre connaissance du monachisme cénobitique pachômien. En 413, à la réhabilitation de Jean, il rentra d'exil. Il ne s'installa pas dans son évêché, alors occupé, mais en Galatie. Transféré au siège d'Aspona en Galatie première (417), il y rédigea, à l'âge de 56 ans, la relation que son vieil ami Lausus, devenu le chambellan de Théodose II, lui réclamait. Pallade mourut entre 420 et 431²⁶. L'œuvre est divisée en 71 chapitres sur des moines, des moniales, solitaires, reclus, anachorètes, cénobites dans les villes et au désert, ascètes urbains, laïcs mariés ou célibataires. Pallade rapporte ici des paroles et des actes de ces personnages de différentes régions à la fin de sa vie. Le destinataire de l'œuvre est Lausus, devenu le chambellan de Théodose II, qui lui réclamait un tel ouvrage. Il s'agit d'une vaste fresque, dont l'aire géographique est immense, qui traite de la vie et des exploits spirituels et ascétiques de personnages isolés ou de groupes de personnes dont la diversité étonne²⁷. Ces personnages appartenaient à toutes les strates de la société et ils vivaient des ascèses différentes. On trouve l'influence de deux genres hagiographiques: la collection de vies (le recueil de biographies édifiantes) et une série d'*Apophtegmes* (Paroles)²⁸. Le genre littéraire est bien différent du *Dialogue*, rédigé 12 ans auparavant.

1.6 Théodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie*, *Histoire Philothée*

Un des trésors de la littérature ascétique est l'œuvre de Théodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie*, *Histoire Philothée*, rédigée entre 437 et 449. La version utilisée comprend le texte grec, avec une traduction française, une introduction et notes explicatives. Il s'agit de la collection des *Sources Chrétiennes*, de la traduction de P. Canivet et A. Leroy-Molinghen. L'auteur, Théodoret (393- v.457), fut évêque de Cyr de 423 à 449. Il fit des visites à des ascètes étant enfant puis il devint moine dans un monastère de Syrie du nord de 413 à 416. Il fut déposé de sa charge épiscopale en 449 et il retourna

²⁶ N. Molinier, « Introduction » à *Pallade, Histoire Lausiaque...*, p. 26.

²⁷ *Ibid.*, p. 30.

alors à son monastère d'Apamée. C'est un témoignage essentiel, pour la *Vie de Syméon Stylite l'Ancien* notamment, rédigée avant la mort de ce dernier²⁹. Le but de l'auteur est de retracer les vies des anachorètes de Syrie du nord, des régions du golfe de Cilicie à Édesse, en Mésopotamie, et de Cyrrhus à Apamée (Antiochène, Chalcidène, Apamène, une partie de l'Euphratésie avec l'Osroène et la Cyrrestique). Ces ascètes ont vécu dans les terres les plus désertiques. Cette œuvre fournit ainsi des informations importantes sur les traits distinctifs de l'ascétisme oriental. Les vies comportant des mentions de diables et de démons sont celles de Julien Sabas³⁰, mort en 367, anachorète en Osroène; de Marcianos³¹, mort en 387, de Cyrrhus, anachorète; d'Eusèbe³², anachorète dans le mont Koryphé, en Syrie au IV^e siècle; de Syméon l'Ancien³³, mort vers 375-380, anachorète dans l'Amanus, montagne près d'Antioche; d'Aphraate³⁴, anachorète en Syrie sous Valens; de Thalassios ou Limnaios³⁵, ascète en Syrie au V^e siècle. La vie de Syméon stylite l'Ancien³⁶ est la plus connue. Elle fut rédigée en 444. Il s'agit de la première biographie consacrée à Syméon stylite l'Ancien (vers 390-†459), qui aurait vécu 56 ans d'ascèse dont près de 40 ans sur différentes colonnes, dont la dernière faisait 36 coudées de hauteur³⁷. Né entre la Syrie et la Cilicie, à Sisa, il serait ensuite venu à Téléda en 403. Il aurait alors pratiqué une ascèse difficile au sein du monastère, avec des mortifications extrêmes, avant de décider de s'isoler sur une colonne, à Telneshin, près d'Antioche. Le genre littéraire est celui des recueils de biographies édifiantes.

²⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁹ P. Canivet, A. Leroy-Molinghen, « Introduction » à *Théodoret de Cyr, Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée*, Paris: Cerf: SC n° 234, 1977, p. 9-113.

³⁰ Théodoret de Cyr, *HMS*, II.

³¹ Théodoret de Cyr, *HMS*, III.

³² Théodoret de Cyr, *HMS*, IV.

³³ Théodoret de Cyr, *HMS*, VI.

³⁴ Théodoret de Cyr, *HMS*, VIII.

³⁵ Théodoret de Cyr, *HMS*, XXII.

³⁶ Théodoret de Cyr, *HMS*, XXVI.

1.7 Évêque de Nysse, *Vie d'Olympias*

Mentionnons à présent la *Vie d'Olympias*, rédigée par l'évêque de Nysse, vers 440. Le texte fut traduit et commenté par A.-M. Malingrey dans une œuvre consacrée à Jean Chrysostome et aux Lettres à Olympias³⁸ dans la collection des *Sources Chrétiennes*. L'auteur était évêque de Nysse, en Cappadoce, et il retrace la vie d'une diaconesse de l'Église de Constantinople, dans la première moitié du V^e siècle, avant la reconstruction par Justinien (Sainte Sophie fut détruite en 532). A ce moment là, il y a un monastère. Il s'agit d'une *Vita* rédigée par un contemporain qui a connu Olympias et ses sœurs et qui cherche à nous renseigner objectivement sur elles. Il le fait dans le cadre d'une *Vita* lue à des chrétiens. Le genre littéraire est celui d'une *Vie* de saint.

1.8 Callinicos, *Vie d'Hypatios*

La *Vie d'Hypatios* par Callinicos fut rédigée vers 447-450. Elle décrit la vie dans le monastère de Rouphinianes, près de Chalcedoine, lieu de rédaction du texte. La version étudiée fut celle éditée avec le texte grec, la traduction française, une introduction et des notes explicatives. C'est le texte établi par G. J. M. Bartelink dans la collection des *Sources Chrétiennes*³⁹. L'auteur, Callinicos, était un disciple d'Hypatios. Ce récit aurait été composé peu de temps après la mort d'Hypatios. Hypatios, venait de Rouphinianes en Bithynie. Il est né vers 366 en Phrygie et il est mort en 446. Ses parents étaient chrétiens et son père *scholasticos*, c'est-à-dire un homme de culture, de grande réputation⁴⁰. Hypatios

³⁷ Théodoret de Cyr, XXVI, 12.

³⁸ Jean Chrysostome, *Lettres à Olympias, seconde édition augmentée de la Vie anonyme d'Olympias*, texte traduit et commenté par A.-M. Malingrey, Paris: Cerf: SC n°. 13 bis, 1968, p. 406-449 (texte grec et traduction).

³⁹ *Vie d'Hypatios*, traduit et commenté par G. J. M. Bartelink, Paris: Cerf: SC n°. 177, 1971, voir p. 11-12 pour la date de rédaction de la *Vita*.

⁴⁰ *Ibid.*, Prol. 15-1, 4-5.

quitta la Phrygie pour la Thrace où il devint berger puis moine auprès de Jonas dans le monastère d'Halmyrisse. Il s'établit ensuite dans le monastère de Rouphinianes près de Chalcédoine et il devint higoumène en 406. Il fut ordonné prêtre à la même date. Ce monastère se trouvait à une lieue au sud de Chalcédoine, non loin du rivage du Bosphore et à 3 lieues et demi du lieu d'embarquement pour Constantinople. C'est là que se tint le synode du Chêne où Jean Chrysostome fut condamné, en 403. Il prit parti pour ce dernier. Son monastère se développa par la suite et il eut jusqu'à cinquante moines sous son autorité. Il est mort en 446, à l'âge de quatre-vingt ans, après avoir été higoumène pendant quarante ans.

1.9 Vie et Miracles de Thècle

La *Vie* et les *Miracles* de Thècle se composent de deux parties rédigées vers le milieu du V^e siècle (entre 444 et 448 pour la première version et entre 468 et 476 pour la deuxième version, avec additions⁴¹) à Séleucie, en Cilicie. La *Vie et les Miracles* sont conçus comme un ensemble. Le texte étudié fut présenté avec la version grecque et la traduction par G. Dagron dans la collection des *Subsidia Hagiographica*. L'auteur est anonyme; il s'agit d'un rhéteur chrétien⁴². Le sujet de l'œuvre est Thècle. Selon la tradition, c'était une jeune fille de bonne famille, originaire d'Iconium, ville de Lycaonie, proche de la Pisidie et de la Phrygie⁴³. Elle aurait entendu un jour le sermon de Paul et elle aurait décidé de tout quitter, de s'opposer à un mariage et à ses parents, de se couper les cheveux pour le suivre⁴⁴. Elle fut condamnée aux jeux d'Antioche mais elle échappa plusieurs fois à

⁴¹ G. Dagron, « Introduction » à *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 62, 1978, p. 17.

⁴² Longtemps, l'auteur fut considéré comme étant Basile, évêque de Séleucie (cf. [BHG 1717-1718]). Or ce dernier est vivement critiqué dans le miracle 12 et G. Dagron fit la lumière sur cette question. L'auteur est anonyme et il s'agit d'un rhéteur chrétien.

⁴³ *Vie de Thècle*, 1, l. 23-29.

⁴⁴ *Vie de Thècle*, 2-4.

la mort⁴⁵. Elle commença alors à prêcher, son intercession étant reconnue à Antioche même puis elle décida de rejoindre Paul, à Myra et à Iconium. Elle s'installa enfin à Séleucie, qui a « premier rang et vient en tête de toutes les cités d'Isaurie »⁴⁶, sur une colline où, selon la légende locale, elle s'enfonça sous la terre pour y demeurer, vivante⁴⁷. De ce lieu de culte devenu un sanctuaire, elle aurait réalisé une série de miracles. Ce sanctuaire est décrit tout au long des *Miracles* de sainte Thècle comme étant un lieu de forme circulaire, avec des colonnes disposées en cercle. Au centre du péristyle se trouvait un autel⁴⁸ et des barrières de chancels entouraient cet espace⁴⁹. L'environnement naturel est constamment invoqué, qu'il s'agisse de la description des édifices cultuels⁵⁰ ou des diverses parties du sanctuaire. Le tout est composé d'un ensemble de bâtiments qui servait à l'accueil des pèlerins. L'œuvre est destinée à un public local: il s'agit d'édifier la population et de prendre la défense d'un culte. L'auteur évoque l'implantation de Thècle à Séleucie, la victoire sur Sarpédon⁵¹ et sur Athena. La *Vita* fut écrite avant les *Miracles* par cet anonyme qui devient prêtre de l'Église de Ste-Thècle⁵² et elle aurait été rédigée d'après les *Acta Pauli et Theclae*. Le recueil de *Miracles* rend compte d'une dévotion personnelle beaucoup plus active. On reconnaît facilement, dans le récit, un ensemble de croyances païennes et chrétiennes⁵³.

⁴⁵ *Vie de Thècle*., 12, 15, 16, 18, 19, 20, 21.

⁴⁶ *Vie de Thècle*., 27, l. 27-30.

⁴⁷ *Vie de Thècle*, 28, l. 5-11. Voir sur cette « absorption « miraculeuse » », G. Dagron, « Introduction » à *Vie et miracles de Thècle*..., p. 48-49.

⁴⁸ *Vie de Thècle*., 28.

⁴⁹ *Miracles de Thècle*, 18.

⁵⁰ Par exemple, l'*atrium* du *martyrium* primitif est décrit comme un endroit paradisiaque, une sorte de jardin avec un platane et une source coulant près de l'arbre (*Mir.* 12), où on élève des oiseaux de toutes sortes (*Mir.* 23).

⁵¹ Sur Sarpédon à Séleucie: C. Nissen, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131.

⁵² G. Dagron, « Introduction » à *Vie et miracles de Thècle*..., p. 17.

⁵³ Voir à ce sujet: A. Goudal, « Le sanctuaire de Thècle à Séleucie et Trophonios de Lébadée: une comparaison sur le thème de la parenté de fond entre paganisme et christianisme », in *Proceedings of the 10th International Congress on Boiotian Antiquities*, Golden (Colorado), à paraître.

1.10 Vie syriaque et Vie grecque de Syméon stylite l'Ancien

Nous pouvons placer dans le même paragraphe deux *Vitae* non rédigées par le même auteur, car elles sont semblables quant au sujet, à la date de rédaction, et elles sont anonymes. Il s'agit des deux biographies sur Syméon stylite l'Ancien⁵⁴, l'une rédigée en syriaque et l'autre en grec, après la mort du stylite. Elles furent toutes deux écrites dans la deuxième moitié du V^e siècle, à Telneshin, près d'Antioche, en Syrie (lieu du sanctuaire de Syméon stylite). La Vie syriaque est présentée par A.-J. Festugière dans son ouvrage sur Antioche⁵⁵. Elle se présente sous forme de résumé, avec certains passages retranscrits intégralement. La copie de la recension A fut achevée le mercredi 7 avril 474. L'original fut composé dans les premières années après la mort de Syméon stylite⁵⁶. Elle retrace la vie de Syméon stylite l'Ancien, de son enfance jusqu'à son séjour à Téléda. Sa carrière ascétique est longuement décrite, ainsi que ses 47 ans de *stasis*. À la différence de Théodoret de Cyr, le récit de sa mort est fourni. L'hagiographe n'est pas connu. Cependant, il semblerait que la *Vita* ait une tendance assez nette à donner aux moines syriens la prépondérance étant donné qu'à deux reprises, il est précisé que deux des disciples du saint, qui sont syriens, « ont été mis à la tête de leurs compagnons »⁵⁷. Bernard Flusin a ainsi montré que les deux *Vitae*, écrites à la mort de Syméon, la Vie syriaque et celle d'Antoine, résultaient d'une confrontation entre deux communautés résidant sur place et se disputant la succession du sanctuaire⁵⁸. Les récits divergent, notamment au sujet de la mort de Syméon stylite. Dans la

⁵⁴ Sur Syméon stylite l'Ancien, voir: R. Doran, *The Lives of Symeon Stylites*, Cistercian Studies 112, Kalamazoo, Mich: Cistercian, 1992.

⁵⁵ *Vie Syriaque de Syméon stylite l'Ancien*, présentée et commentée par A.-J. Festugière in *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 357-370.

⁵⁶ A.-J. Festugière, *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 357.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 357. Pour les mentions des compagnons, voir chapitre 126, 171. 9, 22 ss.

⁵⁸ B. Flusin, « Syméon et les philologues ou la mort du stylite », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 1-24.

Vie syriaque, il meurt en public, soutenu par ses disciples⁵⁹. C'est une Vie de saint contenant beaucoup d'éléments liés au merveilleux, de visions et de miracles. La biographie grecque est attribuée à un certain Antoine, qui aurait été le disciple de Syméon stylite l'Ancien. Or les enjeux de la rédaction permettent de douter fortement de cette information. La Vie grecque est traduite dans son intégralité par A.-J. Festugière et elle est présentée dans son ouvrage sur Antioche⁶⁰. Le sujet est toujours Syméon stylite l'Ancien, sa biographie depuis son enfance. Il s'agit du récit de son ascèse, de sa vie sur les colonnes et du récit de sa mort. Cette fois-ci l'auteur trouve le corps et cache la mort du stylite afin d'éviter les tumultes⁶¹. Cette œuvre aurait eu pour but de légitimer l'installation d'une communauté grecque résidant sur place. Cependant, l'intérêt se serait plus porté, pour cette dernière, sur les reliques du saint, non sur le contrôle direct détenu déjà par les moines syriaques⁶².

1.11 *Vie de Daniel le stylite*

La *Vie de Daniel le stylite* fut rédigée peu après 493 dans l'Anaplous, près de Constantinople. Deux textes ont été utilisés pour l'étude littéraire, la traduction d'A.-J. Festugière dans le deuxième volume des *Moines d'Orient*⁶³ et le texte grec de H. Delehaye dans son ouvrage sur *Les saints stylites*⁶⁴. L'auteur serait un moine du monastère de l'Anaplous, qui a connu personnellement Daniel⁶⁵ et a assisté à ses derniers jours et à ses funérailles. Ce sont également les propos des premiers disciples de Daniel qui sont

⁵⁹ *Vie Syriaque de Syméon*, 126.

⁶⁰ *Vie grecque d'Antoine* in A.-J. Festugière, *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 493-506.

⁶¹ *Ibid.*, 28 et 29.

⁶² B. Flusin, *op. cit.*, p. 1-24; p. 19.

⁶³ *La Vie de Daniel le stylite* in *MO* (II), p. 89-176.

⁶⁴ *Sancti Danielis stylitae Vita antiquior*, présenté par H. Delehaye in *Les saints stylites*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 14, 1923, p. 1-95.

rapportés par l'auteur⁶⁶. Daniel (409-493) est né en Syrie et ne parle que le syriaque⁶⁷. Il entre dans un *coenobion* très jeune et il rend des visites à Syméon stylite l'Ancien, dont une de deux semaines⁶⁸. Il décida de se rendre près de Constantinople et à la mort de Syméon, en 459, il reçut sa cuculle et monta sur une colonne l'année suivante. Il fut stylite pendant 33 ans et il eut des disciples. Un monastère s'érigea autour de la colonne. Daniel aurait eu de bonnes relations avec les empereurs Léon et Zénon. Il s'agit d'une vie de saint classique, anonyme, dont le destinataire est inconnu. Le but de la rédaction aurait été d'entretenir la mémoire du personnage. On trouve des miracles, de guérisons surtout.

1.12 *Miracles de Côme et Damien*

Cette oeuvre fut rédigée entre 527-565 et 637⁶⁹ à Constantinople. Les Miracles sont traduits dans leur intégralité par A.-J. Festugière et sont présentés dans ses *Collections grecques de miracles*. L'auteur est anonyme⁷⁰. Il s'agit d'une collection de Miracles composés à la gloire d'un grand sanctuaire, le Cosmidion, à Constantinople. L'oeuvre retrace les guérisons opérées par les saints Côme et Damien, martyrs, devenus spécialistes des maladies. L'église avait été bâtie par Paulinos, compagnon de Théodose II (408-450) et au temps de Justinien, elle était délabrée. Il agrandit l'église et un monastère y fut attaché, qui existait déjà en 518. Le texte est important pour les renseignements donnés sur l'église, précédée d'une grande cour à portiques, où, sous ces portiques, les malades et les possédés allaient s'établir. On y voit la pratique de l'incubation. Le but de la rédaction de recueils de Miracles est de faire la louange d'un sanctuaire.

⁶⁵ *Vie de Daniel*, chap. 13, 11-13.

⁶⁶ A.-J. Festugière *op. cit.*, p. 171.

⁶⁷ *Vie de Daniel*, 17 et 19.

⁶⁸ *Ibid.*, 6 et 7.

⁶⁹ A.-J. Festugière, « Introduction » à *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extrait), saint Georges, Collections grecques de Miracles*, Paris: Picard, 1971, p. 88-89.

1.13 Vies de Cyrille de Scythopolis

Les *Vies* de Cyrille de Scythopolis furent rédigées entre 555 et 557⁷¹ en Palestine, dans la grand Laure. Celles qui ont fait l'objet d'une étude détaillée pour notre recherche sont la *Vie de Sabas*, la *Vie d'Abraamios*, la *Vie de Jean l'Hésychaste* et la *Vie de Kyriakos*. Les textes ont été traduits par A.-J. Festugière dans ses *Moines d'Orient*⁷². L'auteur, Cyrille de Scythopolis (Vers 524; † après 557) était originaire de Palestine seconde, et il renonça au monde en 543. Il arriva à Jérusalem la même année. Il rendit visite à Jean l'Hésychaste en 544 et ce dernier lui conseilla d'entrer dans la Laure d'Euthyme, ce qu'il fit en juillet 544. Il rendit visite à Kyriakos et il a vu la dépouille de Sabas. Il entreprend la rédaction de ces biographies vers 557. Comme l'observait H. Delehaye:

« Il ne faut pas oublier que ces *Vies* étaient composées avant tout pour la lecture publique soit à l'office soit au moins durant le repas des moines ou à la collation, et le jour de la fête du saint on en lisait au moins une partie »⁷³

Cyrille fait d'ailleurs allusion à cet usage dans la *Vie de Jean l'Hésychaste*, mentionnant le travail après la mort du saint à accomplir, c'est-à-dire le panégyrique au premier jour anniversaire de la mort du saint⁷⁴. Le genre littéraire est celui des *Vies* de saints.

1.14 *Vies des saints orientaux*

Les *Vies des saints orientaux* furent rédigées entre 566 et 568 par Jean d'Ephèse. L'auteur a vécu en Asie (Arménie, Syrie, Éphèse métropole d'Asie) et à Constantinople.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷¹ *MO* (III, 1), p. 26.

⁷² *MO* (III) (Sur les moines de Palestine). *Vie de Sabas* in *MO* (III, 2), p. 13-130; *Vie de Jean l'Hésychaste* in *MO* (III, 3), p. 13-34; *Vie de Kyriakos*, in *MO* (III, 3), p. 39-52; *Vie d'Abraamios* in *MO* (III, 3), p. 73-79.

⁷³ H. Delehaye, *op. cit.*, p. 94.

⁷⁴ *MO* (III, 1), p. 12.

L'œuvre fut rédigée en syriaque et le texte fut publié dans la collection *Patrologia Orientalis*⁷⁵. Jean d'Éphèse (c. 507-586), fut évêque d'Éphèse vers 558. Il est né dans le territoire de l'Arménie IV, uni au territoire ecclésiastique de Mésopotamie, dont la capitale est Amida (de population mixte, syrienne et arménienne). Il fut placé dans un monastère proche d'un stylite vers 3 ou 4 ans. Après un séjour dans un autre monastère, il devint diacre en 529 et il visita des monastères et des ermitages en Égypte, Palestine, Mésopotamie et Syrie. Devenu évêque d'Éphèse, il ne resta pas dans la cité et il fut à la tête des monophysites à Constantinople après la mort de Théodose (556). Ainsi, il vécut de près les événements de controverses après la mort de Justinien (565) et la persécution contre les monophysites qui suivit⁷⁶. L'œuvre est composée de 58 courtes vies d'ermites, qu'il a pu rencontrer lors de ses voyages en Égypte, Palestine, Mésopotamie et Syrie. Ce sont surtout des anachorètes. Les vies étudiées en détail sont celles d'Habib⁷⁷, de Paul⁷⁸, d'Abraham⁷⁹ et de Marie⁸⁰.

1.15 *Miracles de saint Georges*

Les Miracles de saint Georges furent rédigés en plusieurs fois, ce qui rend la datation complexe. Nous avons utilisé les textes qui peuvent être compris entre le VI^e et le IX^e siècle principalement. Certains miracles datent du VI^e siècle, d'autres du VII^e siècle et un troisième noyau s'étend jusqu'au IX^e siècle⁸¹. Le lieu de rédaction est Lydda, en

⁷⁵ *Vie des saints orientaux* (John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, syriac text edited and translated by E. W. Brooks in *PO* 17 (1923), p. 1-307; *PO* 18 (1924), p. 513-698; *PO* 19 (1926), p. 153-285).

⁷⁶ E. W. Brooks, *op. cit.*, p. III-XV.

⁷⁷ *Vie des saints orientaux*, *PO* 17, VI, p. 5-18.

⁷⁸ *Ibid.*, *PO* 17, VII, p. 111-118.

⁷⁹ *Ibid.*, *PO* 17, VII, p. 118-124.

⁸⁰ *Vie des saints orientaux*, *PO* 18 (1924), XXVIII, p. 559-562.

⁸¹ A. J. Festugière, « Introduction » à *sainte Thècle, saints Côme et Damien...*, p. 261-267.

Palestine, pour le premier noyau de miracles. Le texte à l'étude est issu des *Collections grecques de Miracles*⁸². L'auteur est anonyme et le sujet est de retranscrire les *Miracles de saint Georges* dans le sanctuaire de Lydda, en Palestine. Georges est un saint martyr militaire, donc il est plus souvent question de délivrances que de guérisons des maladies, comme dans le cas des *Miracles de Côme et Damien*, et de Cyr et Jean⁸³. Selon A.-J. Festugière, la fonction de ce recueil de miracles était également de faire la gloire d'un sanctuaire, celui de Lydda en Palestine, ou de certains sanctuaires paphlagoniens pour saint Georges⁸⁴.

1.16 Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*

Un texte contemporain est la *Vie de Sévère* par Zacharie le Scholastique, rédigée dans la deuxième moitié du VI^e siècle, en Syrie. Le texte syriaque fut édité dans la collection *Patrologia Orientalis*⁸⁵. Zacharie le scholastique fut un proche de Sévère, un élève avec lui à Alexandrie et en Phénicie⁸⁶. Sévère (465-538) de Sozopolis, en Pisidie fut patriarche monophysite d'Antioche. Sa vie est retracée jusqu'au patriarcat: essai dans l'ascèse, études pour devenir avocat, actions en Égypte et dans d'autres régions pour la défense de l'Église. Zacharie le scholastique prend ici la défense de Sévère. Son but est clairement exposé: « Nous avons pour but de montrer que l'accusation portée contre le grand Sévère n'est nullement fondée. Bien loin d'avoir jamais mérité l'accusation et le reproche d'idolâtrie »⁸⁷, il fut d'un zèle ardent contre les païens. Sévère, en effet, fut

⁸² *Ibid.*, p. 273-338.

⁸³ *Ibid.*, p. 268

⁸⁴ *Ibid.*, p. 8.

⁸⁵ Zacharie Le Scholastique, *Vie de Sévère*, texte syriaque édité et traduit par M. A. Kugener in *PO* 2 (1903), p. 3-115.

⁸⁶ Zacharie le scholastique, *Vie de Sévère*, p. 10 et p. 46.

⁸⁷ Zacharie Le Scholastique, *Vie de Sévère*, p. 44.

calomnié pendant sa vie et après sa mort⁸⁸. Il avait pris la défense de moines chassés de Constantinople⁸⁹ après le concile de Chalcédoine (451) qui condamna la théologie monophysite (et ainsi les écrits et les actions de Sévère qui était monophysite).

1.17 *Vie de Syméon stylite le Jeune*

La *Vie de Syméon stylite le Jeune* fut rédigée au plus tôt en 592, par un auteur inconnu qui aurait été son disciple sur le Mont Admirable, près d'Antioche. Le texte utilisé fut publié par P. Van den Ven dans une étude complète réunissant divers témoignages contemporains (dont ceux d'Évagre et de Jean Moschos) ainsi que les résultats d'une fouille archéologique entreprise sur les lieux mêmes décrits par la *Vita*. P. Van den Ven publi également les résultats archéologiques avec des photographies du sanctuaire mis à jour. La *Vita* est présentée dans son intégralité, avec sa version grecque et sa traduction commentée⁹⁰. L'auteur se présente comme ayant été son disciple, de 545 à 592. Les 70 premiers chapitres auraient été réalisés à partir de propos rapportés et les 188 autres selon son propre témoignage. Le sujet de la vie est Syméon (517-592) dit « le Jeune », né à Antioche. Il serait resté 68 ou 69 ans sur une colonne. Il serait parti dans la montagne à 6 ans et il serait monté sur un petit pilier en 528, à l'âge de 7 ans. D'autres colonnes suivirent jusqu'à son installation définitive sur le Mont Admirable, à 13 km d'Antioche, en 541. Il y resta jusqu'à sa mort, en 592. Le lieu fut entre-temps aménagé, avec la construction d'un monastère autour de la colonne, celles de citernes et l'installation de nombreux moines, dont l'auteur du récit⁹¹. Le but de la *Vita* est l'édification et l'entretien de la mémoire du

⁸⁸ Zacharie Le Scholastique, *Vie de Sévère*, p. 7-8.

⁸⁹ Zacharie Le Scholastique, *Vie de Sévère*, p. 103-104.

⁹⁰ *La vie ancienne de saint Syméon stylite le Jeune (521-592)*, traduit et commenté par Paul Van Den Ven, vol. I-II, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 33, 1970, Vol. I p. 1-224 (texte grec), vol. II, p. 1-252 (traduction).

⁹¹ *Ibid.*, Vol. I, p. 11-221.

personnage décrit. Syméon fut ordonné diacre⁹² alors qu'il réalisait l'ascèse et la prêtrise est confirmée plus tard⁹³.

1.18 Georgios, *Vie de Théodore de Sykéôn*

La *Vie de Théodore de Sykéôn* fut rédigée peu avant et après 613 (mort de Théodore de Sykéôn), à Sykéôn, en Galatie première (Asie Mineure). Le texte est intégralement présenté (source grecque et traduction commentée) par A.-J. Festugière dans la collection des *Subsidia Hagiographica*⁹⁴. L'auteur est un disciple, Georgios. Il aurait commencé son récit au moment où il sentait que la fin de Théodore approchait⁹⁵. Il fut à son service pendant 12 ans quand il finit la *Vita*⁹⁶ mais il le connaissait depuis tout jeune. Le sujet dépeint la *Vie de Théodore de Sykéôn* (mi VI^e-613). L'auteur retrace la vie de l'ascète, à la fois anachorète, cénobite, higoumène puis évêque d'Anastasioupolis, depuis sa naissance jusqu'à sa mort. Théodore aurait eu la foi très jeune, apprenant le psautier par cœur et montant souvent au *martyrium* de Saint Georges situé sur une colline de son village. Le récit de l'ascèse est très précis. Elle fut commencée fort tôt, avec des périodes de réclusions prolongées. À l'âge de 18 ans, il reçut tous les ordres jusqu'à la prêtrise par l'évêque d'Anastasioupolis après une ascèse très difficile qui dura deux ans⁹⁷. Il accomplit plusieurs pèlerinages à Jérusalem. À son retour du premier voyage, il aurait élevé une cage en plein air pour pratiquer l'ascèse. Par la suite, on serait allé le chercher pour qu'il devienne évêque mais il aurait démissionné de sa charge afin de se consacrer à son monastère. De nombreux épisodes attestent de bonnes relations avec les empereurs. Théodore mourut le 22 avril 613,

⁹² *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 34.

⁹³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 132-133.

⁹⁴ Georgios, *Vie de saint Théodore de Sykéôn*, traduit et commenté par A. J. Festugière, vol. I-II, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 48, 1970, vol. I, p. 1-161 (texte grec) et vol. II, p. 5-165 (traduction).

⁹⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 165.

⁹⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 170.

⁹⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 21.

à la veille de la fête de la saint Georges⁹⁸. Le but de la *Vita*, classique, est l'édification, et l'entretien de la mémoire du personnage décrit⁹⁹.

1.19 Sophrone, *Miracles de Cyr et Jean*

Les *Miracles de Cyr et Jean* de Sophrone furent rédigés entre 610 et 619¹⁰⁰, à Ménouthis, près d'Alexandrie (Égypte). Nous avons étudié le choix de *Miracles de Cyr et Jean*¹⁰¹, édité par A.-J. Festugière dans ses *Collections grecques de Miracles*. Sophrone a résidé à Alexandrie sous le pontificat de Jean l'Aumônier (610-619). Il fut lui-même guéri à Ménouthis d'une ophtalmie, et c'est ce qui l'a engagé à recueillir et à rédiger les *Miracles*. Il indique la date de son ouvrage (sous le patriarcat de Jean l'Aumônier¹⁰²). Le texte reproduit les guérisons et les remèdes prodigués au sanctuaire de Ménouthis, en Égypte (près d'Alexandrie).

1.19 Jean Moschos, *Pré Spirituel*

Le *Pré Spirituel* de Jean Moschos fut rédigé aux alentours de 600¹⁰³. Jean Moschos a voyagé dans de nombreuses régions. Il est resté un temps à Antioche au moment du règne de Phocas (602-610) puis il s'est rendu à Alexandrie. Il quitta finalement l'Égypte au

⁹⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 170b.

⁹⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 22.

¹⁰⁰ A.-J. Festugière, « Introduction » à *sainte Thècle, saints Côme et Damien*..., p. 219.

¹⁰¹ Sur Cyr et Jean, voir une étude récente de J. Gascou, « Les origines du culte des saints Cyr et Jean » (en ligne: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/91/74/PDF/introcyretjean.pdf>)

¹⁰² *Miracles de Cyr et Jean*, mir. 8.

¹⁰³ J. Wortley, *The Spiritual Meadow (Patrum Spirituale)*, Introduction, translation and notes by John Wortley, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1992.

moment de la prise de Jérusalem, en 614¹⁰⁴. Il aurait donc rédigé son ouvrage à Rome, où il s'était rendu avec Sophrone, et où il mourut¹⁰⁵, au plus tôt en 619, et avant 634. La traduction du *Pré Spirituel* fut entreprise par M.-J. Rouët de Journal et fut éditée dans la collection des *Sources Chrétiennes*, avec un appareil critique¹⁰⁶. L'auteur est Jean Moschos (v. 550-619). Il était très lié à Sophrone, qui devint patriarche de Jérusalem et avec lequel il rédigea une biographie sur Jean de Chypre, aujourd'hui perdue mais dont un auteur anonyme a recopié de longs passages¹⁰⁷. Jean Moschos a connu la vie monastique très jeune, près de Jérusalem, puis dans une laurie située dans le désert de Juda. Il a voyagé ensuite en Égypte, dans le Sinaï, en Phénicie, Syrie, Cilicie puis il retourna à Alexandrie, dès 604-607. Il était en Égypte sous le patriarcat de Jean l'Aumônier¹⁰⁸. Le *Pré Spirituel* est composé de récits et de sentences rapportés de ses longs voyages parmi les moines de Palestine et d'Égypte. Cette œuvre fut considérée comme étant un trésor de la littérature ascétique¹⁰⁹ et elle est importante pour l'histoire du monachisme érémitique avant les invasions arabes (le cataclysme musulman¹¹⁰). Jean Moschos présente le monachisme du VI^e et du début du VII^e siècle en Palestine, dans le Sinaï, en Égypte, et jusqu'aux rivages de la Mer morte, incluant l'Épire et la Cilicie, dans les contrées désertiques et sauvages¹¹¹. L'auteur précise en introduction que l'œuvre est destinée à Sophrone. Il lui demande

¹⁰⁴ Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, traduit et commenté par A. J. Festugière, en collaboration avec Lennart Rydén, Paris: Cerf, 1974.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 264.

¹⁰⁶ Jean Moschos, *Le Pré spirituel*, traduit et commenté par M.-J. Rouët de Journal, Paris: Cerf: SC n° 1, 1946, p. 45-293 (traduction); autre édition: J. Wortley, *op. cit.* (plus complète); Voir aussi: D.-C. Hesselning, *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos avec un aperçu sur l'auteur, une introduction à l'étude de la Koinè, une traduction, des notes et un index par D.-C. Hesselning*, Paris: Les Belles Lettres, 1931 (bonne introduction sur le style littéraire).

¹⁰⁷ *Vie de notre saint Père Jean l'Aumônier* par Anonyme, traduit et commenté in Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, édité par A.-J. Festugière, en collaboration avec L. Ryden, Paris: Cerf, 1974, p. 321-329.

¹⁰⁸ M. J. Rouët de Journal, « Introduction » à Jean Moschos, *Le Pré Spirituel*, traduit et commenté par Rouët de Journal, Paris: Cerf: SC n° 12, p. 7-43.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹¹⁰ J. Wortley, *op. cit.*, p. X.

¹¹¹ M.-J. Rouët de Journal, *op. cit.*, p. 15.

d'accepter l'ouvrage car il y trouvera « les vertus de saintes gens qui ont brillé de notre temps »¹¹².

1.21 Œuvres de Léontios de Néapolis

1.21.1 *Vie de Jean de Chypre*

Léontios de Néapolis écrivit une *Vie de Jean de Chypre* en 641-642, selon les études les plus récentes et approfondies sur l'auteur et son œuvre¹¹³, à Néapolis de Chypre, en précisant qu'il ne fait qu'ajouter quelques informations à une première Vie qui fut rédigée par un auteur anonyme. Le texte grec et la traduction française sont présentés dans un ouvrage consacré aux *Vitae* de Léontions de Néapolis¹¹⁴ et comportant de plus la traduction française de la biographie rédigée par l'auteur anonyme ainsi qu'un passage de l'œuvre d'Évagre. La biographie retrace l'action de Jean l'Aumônier qui fut évêque d'Alexandrie de 610 à 619. L'auteur aurait pu être engagé par l'archevêque de Chypre pour rédiger les *Vitae* sur Jean l'Aumônier et sur Syméon le fou¹¹⁵. Il précise dès le prologue qu'il ne fait que rajouter des anecdotes non citées par Jean Moschos et Sophronios. L'œuvre a donc

¹¹² *Pré spirituel*, prologue, p. 45.

¹¹³ Sur Léontios de Néapolis: V. Déroche, *Études sur Léontios de Néapolis*, Studia Upsaliensa, 3, Uppsala: Uppsala University, 1995. Le premier chapitre introductif discute la date de rédaction de l'œuvre et situe la *Vita* de Jean vers 641-642.

¹¹⁴ Léontios de Néapolis, *Vie de Jean de Chypre* in: *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, édité par A.-J. Festugière., en collaboration avec L. Ryden, Paris: Cerf, 1974, p. 343-409 (texte grec) et p. 439-524 (traduction).

¹¹⁵ A.-J. Festugière, « Introduction » à *Léontios...*, p. 2-3..

pour but d'édifier et de garder en mémoire les actions de Jean de Chypre¹¹⁶. Elle a pour but également d'éradiquer la théorie monothélite du Chypre¹¹⁷.

1.21.2 *Vie de Syméon salos*

La *Vie de Syméon salos* fut rédigée par le même auteur vers 640 également à Néapolis de Chypre¹¹⁸. Le texte utilisé fut publié dans l'ouvrage sur les *Vitae* de Léontios de Néapolis comprenant le texte grec, la traduction française et une introduction¹¹⁹. L'œuvre retrace la vie de Syméon d'Émèse, né en Syrie, qui aurait vécu selon Léontios à Émèse sous Maurice et serait donc né vers 537. Évagre quant à lui situe son action sous Justinien (527-565)¹²⁰. Il serait donc né vers 500 et aurait agi à Émèse dans la première moitié du VI^e siècle. D'autres exemples de ce type de sainteté furent rencontrés dans nos sources, notamment dans l'*Histoire Lausiaque* avec le récit de celle qui simulait sa sainteté sous le couvert de la folie au sein d'un monastère pour femme¹²¹ ainsi qu'un récit où un lecteur se laisse accuser à tort d'être la cause d'un enfantement jusqu'à ce que la femme avoue le mensonge au moment de l'accouchement¹²². La *Vita* de Léontios semble donc, tout comme celle consacrée à Jean de Chypre, être une reprise d'une œuvre ancienne permettant d'utiliser l'hagiographie afin de promouvoir une théologie populaire¹²³. Les données d'Évagre se retrouvent: Syméon aurait décidé, après une longue période d'ascèse

¹¹⁶ Titre de l'œuvre: « Suppléments de Léontios, évêque de Néapolis en l'île de Chypre, à ce qui manque dans la biographie de notre défunt père et archevêque d'Alexandrie Jean l'Aumônier », in *Vie de Jean de Chypre*, p. 439,

¹¹⁷ V. Déroche, *op. cit.*, chapitre I.

¹¹⁸ *Ibid.*, chapitre III. Voir également sur Syméon le fou: D. Krueger, *Syméon the Holy Fool: Leontios's « life » and the Late Antique City*, Berkeley: University of California Press, 1996.

¹¹⁹ A.-J. Festugière, *Léontios...*, p. 55-104 (texte grec) et p. 105-160 (traduction).

¹²⁰ Évagre, *Sur les moines de Syrie-Palestine*, I.21; IV, 33-35, IV, 34.

¹²¹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 34.

¹²² *Ibid.*, chap. 70.

¹²³ V. Déroche, *op. cit.*, chapitre VI.

stricte dans le désert, de revenir parmi les hommes afin de les édifier en simulant la folie. Cette attitude lui aurait permis d'agir au sein de différentes couches de la population dont les prostituées, et d'accomplir de nombreux miracles, sans être reconnu pour sa vertu, signe d'une parfaite *apatheia* (impassibilité).

2 Inventaires descriptifs, comparaisons, interprétations, conclusions.

Établir des comparaisons entre les différents textes permet de voir les caractéristiques principales de certaines régions en particulier. Ainsi, il est possible de voir quelles sont les microsociétés permettant une étude plus approfondie de certaines croyances et des pratiques populaires qui se développent entre le IV^e et le VII^e siècle.

2.1 L'analyse des textes hagiographiques

Il faut s'employer à relever dans les textes, grâce à des grilles analytiques comparatives, tout ce qui est à proprement parler biblique et, comme nous l'avons vu, païen dans le sens d'une religion organisée, puis relever les épisodes relevant des substrats culturels locaux. En fonction de ces éléments de comparaison on peut rendre compte des différents attrait populaires pour tels ou tels sanctuaires, tels ou tels remèdes thérapeutiques, ou telle médecine. Tout d'abord, relevons les différences fondamentales qui permettent de pointer davantage l'étude.

2.1.1 *Les divergences selon les auteurs et les lieux de rédaction.*

Certaines croyances se démarquent dans tels ou tels types d'ouvrages selon les auteurs et les lieux de la rédaction hagiographique. Ainsi, la possession démoniaque est bien plus apparente dans les récits rédigés par des moines et traitant de moines et en particulier des ascètes. Elle est pourtant évoquée par les évêques mais dans certaines circonstances et surtout dans des ouvrages consacrés à des ascètes. D'un côté, la vision des moines qui rédigent dans les monastères est proche des croyances populaires (du lieu). De l'autre, les visions des théologiens, Pères de l'Église ou évêques sont plus rhétoriques et visent à définir et à réfléchir, dans ces premiers siècles cruciaux de l'essor du christianisme, sur des traits fondamentaux de la nouvelle religion, dont la nature et la fonction du diable et de ses démons. Ainsi, il y a une complémentarité des textes pour l'étude de l'entité maléfique.

Il faut mentionner tout d'abord les mentions du diable et des démons, de façon descriptive, afin de définir au mieux le type de possession rencontré. La *Vie d'Antoine*, rédigée par un évêque, traite de la vie d'un ascète. Ce texte mentionne les démons pas moins de soixante fois et véhicule de nombreuses croyances d'origine biblique (hiérarchie, nature, fonctions) permettant une étude de la démonologie. En outre, les cas de possessions sont nombreux et les exorcismes sont tous opérés par Antoine, non ordonné par l'Église (il s'agit du premier moine qui fut l'objet d'un récit hagiographique). Athanase a pour but de renseigner les moines sur l'ascèse et de combattre le paganisme et l'hérésie à Alexandrie: il offre une vision démonologique complexe, poussée, à la fois savante mais avec des aspects populaires. Dans le *Discours 43* de Grégoire de Nazianze, le diable et les démons apparaissent dans le texte afin de critiquer le culte des divinités anciennes et de souligner la lutte de Basile envers les hérétiques. Ce texte permet d'avoir une vision de l'utilisation des

démons dans un but rhétorique, sans éléments merveilleux. Poursuivons les comparaisons. La seule utilisation du diable et des démons dans la *Vie de Macrine* par le même auteur est faite afin de souligner les pouvoirs thaumaturgiques de Macrine. Il s'agit d'éléments merveilleux essentiels puisqu'à eux seuls, ils donnent une légitimité à l'auteur pour la qualifier de sainte thaumaturge, dans un système de non canonisation, et d'exorciste alors que Macrine n'était pas ordonnée (et était, de surcroît, une femme). Dans la *Vie de Pachôme*, non ordonné toujours, l'auteur de la *Vita* reprend des récits de la *Vie d'Antoine* et donne de nouvelles conceptions sur le diable et les démons selon des craintes et des considérations populaires, partagées par les autres moines. En outre, de nombreux cas de possessions sont exposés, ainsi que des guérisons et des exorcismes opérés par Pachôme.

Il n'est pas trop tôt pour souligner certains traits importants de ces textes. Tout d'abord, lorsqu'il est question de possessions démoniaques et d'exorcismes répétés de façons récurrentes dans les sources hagiographiques, il s'agit bien souvent de biographies d'ascètes qui ne sont pas forcément prêtres ou évêques. Des exorcismes sont mentionnés dans les sanctuaires d'incubation, comme on l'a vu, mais il n'y pas d'expositions aussi détaillées à la fois des symptômes de la possession et surtout des rituels d'exorcismes (pratiqués par des individus vivants donc). Ainsi, les individus dits charismatiques performant des exorcismes sur le modèle évangélique selon des croyances locales. Ensuite, pour certains auteurs, les mentions de démons et de diable font partie de la trame narrative. Dans le *Dialogue sur Jean Chrysostome*, qui est évêque et patriarche d'Antioche, les mentions de diable et de démons ont pour but, exclusivement, de dénoncer la destitution, l'exil et la mort injuste du patriarche. Cette utilisation de l'entité maléfique permet de retracer, à la différence souvent des récits sur les ascètes, l'origine du système démonologique qui se met en place entre le IV^e et le VII^e siècle (hiérarchie du diable et des démons, natures, fonctions et actions).

L'évolution va dans le sens d'une utilisation du diable et des démons selon le type de rédaction hagiographique. Dans *l'Histoire Lausiaque* de Pallade, le diable et les démons sont très présents dans des récits merveilleux. Car cette fois-ci Pallade retrace la vie des moines dans des régions éloignées. Il expose des croyances partagées par ces derniers et il s'adresse à un public ciblé (les lecteurs ou auditeurs de *Vitae* sur les ascètes). Dans le cas de *l'Histoire des moines de Syrie*, *Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr, on rencontre également beaucoup de miracles et de phénomènes liés au merveilleux (prophéties, visions, pouvoirs des ascètes). Le diable et les démons s'insèrent dans ces récits. Les guérisons miraculeuses et les exorcismes au sein de cette biographie avaient déjà fait l'objet d'une étude par A. Adnès et P. Canivet. Cependant, cette étude de 1967 ne fait qu'exposer des récits sans réelle information sur les croyances et les mentalités de l'époque, ni esprit critique quant aux informations relevées¹²⁴. Ils donnent quelques conclusions: certains moines (dans cette œuvre) sont des thaumaturges et exorcistes, mais pas tous (18 sur 33 font des miracles). Ils font des guérisons, viennent au secours des femmes stériles, et ils opèrent des prodiges¹²⁵.

A la différence de ce type de récits relatant l'ascèse dans des lieux éloignés, la *Vie d'Olympias* se présente tout autrement. Cette biographie qui décrit la vie d'une diaconesse à Constantinople ne contient ni miracles, ni prodiges. Il en va de même dans le cas des biographies sur Jean l'Aumônier qui résidait à Alexandrie. Sa première vie ne contient aucun prodige. Léontios de Néapolis a ajouté quelques éléments merveilleux dans sa version tels que des miracles de son vivant (étain changé en argent pur¹²⁶; insensibilité aux chardons ardents¹²⁷) et des miracles *post-mortem*¹²⁸. Mais les individus de la cité ne se

¹²⁴ A. Adnès, P. Canivet, « Guérisons miraculeuses et exorcismes dans *l'Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr », *RHR*, 171 (1967), p. 53-82.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 60.

¹²⁶ *Vie de Jean de Chypre*, chap. VIII.

¹²⁷ *Vie de Jean de Chypre*, chap. L.

¹²⁸ *Vie de Jean de Chypre*, chap. LX

tournaient pas vers l'évêque pour résoudre toutes sortes de problèmes. L'action de Jean l'Aumônier réside davantage dans son apport de provisions venant d'ailleurs en temps de famine que dans la résolution de problèmes individuels. Or une autre biographie, celle d'Hypatios, traite d'un personnage qui fut ordonné prêtre, et qui est higoumène. Cette fois-ci, le récit comprend beaucoup d'éléments merveilleux, et de nombreuses mentions de diable et de démons. Il y a des cas d'exorcismes et de possessions. La différence principale avec la biographie précédente est le sujet de l'œuvre (un higoumène, proche des populations) et l'auteur, qui est un disciple et qui rédige dans le monastère situé en Bithynie. Les populations voient le monastère comme un lieu de refuge et les guérisons sont recherchées, parfois au moyen de l'exorcisme comme nous le verrons plus loin. C'est également le cas de la *Vie et les Miracles de Thècle* rédigé en Cilicie. Dans ce texte, on rencontre de nombreux récits avec le diable et le démon, surtout dans les *Miracles* (22 sur 76). C'est un texte essentiel pour la démonologie. Ainsi, il y a une nette différence dans les descriptions des actes de la vie quotidienne en fonction des auteurs, des intentions hagiographiques et des lieux de la rédaction. Les moines et les ascètes répondent à toutes sortes de problèmes individuels qui sont retranscrits par le phénomène de la possession, à définir pour notre période d'étude, ce qui est l'objet de deux chapitres. A la différence, dans certaines grandes cités les populations ne voient pas forcément les monastères comme les seuls lieux de refuge et la rédaction hagiographique sur les ascètes et les rituels d'exorcismes est moins importante. En outre, les populations de certaines régions semblent adhérer facilement au principe dichotomique bien-mal, saint-démon pour toutes sortes de problèmes. Voyons cette question plus en détail.

2.1.2 *L'attrait des ascètes charismatiques*

Dans toutes les biographies rédigées par des moines ou traitant d'ascètes charismatiques, les croyances aux interactions du divin dans la vie quotidienne s'accroissent. Cela se perçoit dans les cas des biographies rédigées en Syrie, dans le cas de

Syméon stylite l'Ancien par exemple. La Vie syriaque et la Vie grecque de Syméon stylite l'Ancien donnent des caractéristiques sur le diable et les démons, exposent des miracles et des possessions. Il en va de même dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune* dont le monastère était situé sur le Mont Admirable, proche d'Antioche. Il en va de même dans les écrits d'Évagre sur le stylite ou les anachorètes. Dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, de très nombreux récits de possessions étayent de façon significative l'étude. Enfin, les exorcismes sont particulièrement nombreux, les récits étant très détaillés, et permettent de voir l'évolution des conceptions à ce sujet, avec l'utilisation d'éléments nouveaux dans le processus rituel. Il est précisé à ce moment là que Syméon, bien qu'il soit un stylite, un ascète, est ordonné diacre puis prêtre. La *Vie de Théodore de Sykéôn* qui retrace le quotidien des populations dans la province de Galatie, en plein cœur de l'Asie Mineure, est également très riche en descriptions de toutes sortes. Cette vie, à elle seule, contient énormément de mentions du diable, des démons, des cas de possessions démoniaques et d'exorcismes. Théodore fut ordonné prêtre¹²⁹ et il fut élu évêque d'Anastasioupolis. Or il agit toute sa vie comme un ascète, vivant dans une cage une partie de l'année. Le *Pré Spirituel* offre également un tableau riche des croyances dans certaines régions. Le diable et les démons sont très souvent mentionnés dans cette œuvre (34 chapitres sur 219¹³⁰). Ils représentent les tentations, les mauvaises pensées, les hérésies. Le but de l'auteur est d'édifier les simples croyants qui vivaient loin du monde et c'est par eux que son livre a été répandu¹³¹.

Ainsi, certains lieux sont plus concernés par l'objet de notre étude: la possession démoniaque et l'exorcisme. En outre, bien qu'on s'intéresse à l'exorcisme de façon générale, certaines formes de ce concept sont privilégiées pour une compréhension de sa pratique et de son évolution entre le IV^e et le VII^e siècle, à savoir celles qui se perçoivent au

¹²⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 21.

¹³⁰ Selon M.-J. Rouët, *op. cit.*; 231 chapitres selon J. Wortley, *op. cit.*, p. X.

¹³¹ D.-C. Hesseling, *op. cit.*, p. 8.

sein de récits détaillés retraçant des rituels populaires réalisés par des personnages vivants. La Syrie et la Galatie sont deux bons exemples de l'étude de ces formes de possessions et d'exorcismes au sein de microsociétés. En ce qui concerne la Syrie, on a un très bon dossier de témoignages de cette époque, hagiographiques, littéraires, iconographique et archéologiques. La région a fait l'objet de nombreuses recherches sur la spiritualité: études du monachisme charismatique¹³², études des eulogies¹³³, études philologiques¹³⁴, études des sanctuaires et des croyances. Des restes des sanctuaires et un dossier iconographique sur les stylites ont été élaborés. De nombreuses sources autres qu'hagiographiques traitent de l'existence de ces deux ascètes. Tous ces témoignages, y compris archéologiques, attestent d'une haute fréquentation des lieux par les populations des environs mais aussi venant d'ailleurs. En outre, de nombreuses personnes assistaient les ascètes dans leur démarche, dont des moines qui montaient au moyen d'une échelle apporter des soins aux ascètes¹³⁵. Les témoignages ne s'arrêtent pas à leurs biographies. Dans la deuxième moitié du VI^e siècle fut rédigée une œuvre majeure, l'*Histoire Ecclésiastique* d'Évagre (536-env. 600), en Syrie (fin de rédaction datable de 594¹³⁶). L'auteur a habité le plus souvent à Antioche où il exerçait la fonction d'avocat. Son *Histoire Ecclésiastique* est un témoignage important pour l'histoire d'Antioche entre 540 et 593¹³⁷. Or une partie de son œuvre, soit les chapitres I. 21 et IV. 33-35, est consacrée aux moines de Syrie-Palestine au temps de Théodose II (408-450) et de Justinien (527-565). Évagre évoque dans ces chapitres l'ascèse en Syrie, celle de

¹³² A. Vööbus, *A history of asceticism in the Syrian Orient*, 3 vol., Louvain: Louvain: Secrétariat du Corpus SCO, 1958, 1960; P. Escolan, *Monachisme et Eglise, le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris: Beauchesne, 1999.

¹³³ J.-P., Sodini, « Nouvelles eulogies de Syméon », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 25-34.

¹³⁴ B. Flusin, *op. cit.*, p. 1-24.

¹³⁵ Voir les représentations iconographiques in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993 (dès la page couverture et p. 25-34).

¹³⁶ P. Van Den Ven, *op. cit.*, Vol. I, p. 94. L'*Histoire Ecclésiastique* se termine en effet avec le retour d'Anastase sur le siège patriarcal d'Antioche.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 92-93.

stylites en particulier puis celle des *saloi* et des *boskoi*. Il mentionne le succès des stylites qui étaient constamment visités. De plus, Pallade, au sein de son *Histoire Lausique*, rend compte des habitudes et des paroles d'ascètes de régions différentes poussant jusqu'en Syrie¹³⁸ et Jean Moschos mentionne les stylites dans son *Pré Spirituel*. La Syrie est une région particulièrement riche en documents littéraires et en témoignages de toutes sortes et ces derniers montrent une prépondérance de la part des populations à se rendre auprès des ascètes charismatiques pour trouver des remèdes à leurs maux.

2.1.3 Les individus concernés dans les récits de possessions

Tout le monde vient voir l'ascète, peu importe le genre (masculin, féminin) ou la condition sociale de la personne. La seule restriction au départ concernait les femmes qui, dans les premiers temps du stylitisme, étaient interdites d'accès au sein de la *mandra*. Dans la *Vie de Syméon stylite l'Ancien*, sa propre mère ne peut pas l'approcher et elle doit rester dans le vestibule¹³⁹, ce qu'on retrouve dans la *Vie de Pachôme* où une mère reste au couvent des femmes pour pouvoir apercevoir son fils Théodore¹⁴⁰. Également, quand Syméon stylite l'Ancien accepte de résoudre un problème de stérilité de la reine des Ismaélites, cette dernière est interdite d'entrée dans la *mandra*¹⁴¹ comme la reine des sarrasins qui ne peut approcher la colonne¹⁴². Une femme doit même se travestir en soldat pour pouvoir l'approcher¹⁴³ et il est fait mention d'une « section des femmes », « en dehors

¹³⁸ Pallade, *Histoire Lausique*, Prologue, [2], p. 57.

¹³⁹ *Vie grecque d'Antoine*, 14.

¹⁴⁰ *Vie de Pachôme*, 37.

¹⁴¹ Théodoret de Cyr, *HMS*, XXVI, 21.

¹⁴² *Vie grecque d'Antoine*, chap. 17-18 (Voir A.-J. Festugière, *Antioche...*, p. 501)

¹⁴³ *Vie grecque d'Antoine*, chap. 23. Sur cette question (la femme travestie à Byzance), voir: E. Patlagean, « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, 17 (1976), p. 598-623.

des barrières »¹⁴⁴. Cependant, l'interdiction de la *mandra* semble s'effacer assez vite, et les ascètes ont de plus en plus de contacts avec les femmes dans les recherches de guérison. Les femmes, les enfants et les hommes sont traités de la même façon. Les reines, les empereurs, les membres de la bourgeoisie pouvaient faire appel aux ascètes, autant que les esclaves, les moines et les paysans des environs. Pour donner quelques exemples: Daniel s'occupe d'un enfant¹⁴⁵, d'une femme et de sa fille¹⁴⁶ et d'une femme noble¹⁴⁷. Théodore de Sykéôn donne des consultations pour un muet¹⁴⁸, une esclave¹⁴⁹, une nonne¹⁵⁰ pour le même genre de problèmes.

L'évolution va dans ce sens. Syméon stylite le Jeune reçoit de nombreuses femmes dans son monastère, et sa mère résidait près de lui. Théodore de Sykéôn aide les hommes et les femmes. Les problèmes de fertilité souvent rencontrés dans les textes du VI^e et VII^e siècle sont traités directement par le stylite. Ce dernier reçoit les malades du haut de la colonne, et il est précisé que les femmes faisaient constamment des visites. Il peut s'agir une femme aux pieds enflés¹⁵¹ ou de femmes qui n'ont pas de lait¹⁵² ou des aveugles¹⁵³. Parfois l'action des ascètes peut varier du cas de prostituées ou courtisanes du cirque (cas de Syméon salos) au fils de l'empereur (cas de Théodore de Sykéôn¹⁵⁴).

Ainsi, pour résumer, les hommes comme les femmes et les enfants viennent voir l'ascète. Le type de description dans les sources est toujours le même: les individus vont

¹⁴⁴ *Vie grecque d'Antoine*, chap. 25.

¹⁴⁵ *Vie de Daniel*, chap. 89.

¹⁴⁶ *Vie de Daniel*, chap. 79.

¹⁴⁷ *Vie de Daniel*, chap. 83.

¹⁴⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 67.

¹⁴⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 96.

¹⁵⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 95.

¹⁵¹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 55.

¹⁵² *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 138.

¹⁵³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 213.

voir l'ascète ou encore sont apportés auprès de lui et un problème est exposé. Les disciples consignent les informations par écrit. Parfois les médecins eux même recommandent des sanctuaires. Parfois des ascètes peuvent recommander telle ou telle médecine (cas de Théodore de Sykéôn). Des croyances locales sont ainsi exposées qui veulent que l'ordre et le désordre ici-bas soient contrôlés par un pouvoir divin. L'action des démons s'insèrent dans ce cadre: ils sont responsables des maladies et des fléaux en tant qu'agents de Dieu selon la tradition orthodoxe.

2.2 Les cadres de l'étude

2.2.1 *L'approche du malheur dans le quotidien*

Ce qui surgit de cette étude préliminaire est la réaction face aux malheurs du temps. Tous les événements mentionnés dans le corpus et en lien avec l'action du démon touchent les populations dans le quotidien. Les réactions des individus consistent à croire en un châtement divin. Dans certaines vies, il est fait mention des tremblements de terre (*Vie de Syméon l'Ancien*, V^e siècle), de la peste qui touche Antioche (*Vie de syméon stylite le jeune*), des passages des ennemis dans les régions (*Vie de syméon stylite le jeune*, retranché sur le Mont Admirable). Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, d'autres catastrophes se rencontrent, au cœur de l'Asie Mineure, dans la deuxième moitié du VI^e siècle et jusqu'au début du VII^e siècle. Il est fait mention des guerres avec les Perses sous différents règnes, qui prennent fin avec une paix sous Maurice pour reprendre de plus belle sous Phocas (qui renverse Maurice)¹⁵⁵. Tous ces événements sont connus dans l'Antiquité tardive grâce à d'autres sources littéraires qui mentionnent, entre autres, la peste en Orient au VI^e siècle.

¹⁵⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 97.

¹⁵⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, 82 (liens avec l'empereur Maurice); chap. 119-151 (liens avec l'empereur Phocas); chap. 152-170 (liens avec l'empereur Héraclius). La trame de la *Vita* suit exactement les événements

Les auteurs de sources hagiographiques apportent une nouvelle donne au problème: ils transcrivent les réactions spirituelles face aux crises de cette époque. Certaines autres catastrophes non comprises sont vues comme des fléaux, tels des invasions de sauterelles qui ravagent les champs, ruinent les cultures des paysans et provoquent des famines. Les problèmes évoqués dans les textes hagiographiques et les réactions face à ceux-ci montrent le peu de recours dans certaines régions, le peu de connaissances naturelles, biologiques et médicales et l'interprétation spirituelle de ces désordres par les auteurs. Les textes retranscrivent des croyances partagées par les individus du même lieu de rédaction.

2.2.2 *La recherche de secours*

Les problèmes évoqués concernent bien plus des problèmes de populations paysannes et la recherche de secours en temps de crise est particulière. Cette recherche de secours diffère selon les lieux, dépendamment du fait qu'il y ait déjà un refuge (église, monastère, sanctuaire) pour recevoir les malades ou non. Dans le cas des sanctuaires d'incubation par exemple, les individus savent où aller dès qu'un problème est jugé comme étant insoluble. C'est ce qui se perçoit dans les Miracles de Côme et Damien. Dans ce texte, il y a beaucoup de miracles, de guérison et de conversion décrits. Il y a donc attribution d'un pouvoir de guérison à des personnages non ordonnés et, cette fois-ci, morts. Il en va de même dans l'œuvre de Sophrone sur les Miracles de Cyr et Jean. Cyr et Jean ont remplacé à Ménouthis un culte d'Isis¹⁵⁶. Dans ce cas, la substitution est évidente. Il existait donc déjà un lieu où les populations pouvaient se rendre avant l'essor du christianisme et elles gardent tout simplement leurs habitudes. Ce qui est recherché dans ces sanctuaires, c'est un remède, une écoute, un traitement du problème. On voit la pratique de l'incubation: le malade arrive, porté quelque fois (quand par exemple il est paralysé) par des serviteurs, il

politiques de l'empire, ainsi que les épidémies et les invasions (prise de Césarée par les Perses sous Héraclius, chap. 153).

¹⁵⁶ A.-J. Festugière, « Introduction » à *sainte Thècle, saints Côme et Damien...*, p. 217.

se couche dans l'Église et il s'endort¹⁵⁷. Durant le sommeil, au cours d'un songe, le patient voit les saints lui faire une « visite médicale ». Ils lui prescrivent un remède. Les saints sont affectés aux maladies et guérissent les possédés également. Les auteurs de *Miracula* retranscrivent une vision spirituelle de la guérison qui cadre avec les attentes que les individus pouvaient se faire en se rendant dans ces lieux.

2.2.3 L'évolution des croyances

Il faut donc à la fois voir l'héritage des périodes précédentes et saisir l'évolution entre le IV^e et le VII^e siècle de certaines croyances et pratiques, renforcées par les événements de l'époque. Perçus dans leur ensemble, avec un thème précis, les textes hagiographiques fournissent de précieuses informations sur le lien entre le paganisme et le christianisme¹⁵⁸, les sanctuaires¹⁵⁹, le processus de reconnaissance de la sainteté¹⁶⁰, l'espace sacré à Byzance¹⁶¹, la thaumaturgie, la religiosité d'une région¹⁶², la magie¹⁶³, la

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 223.

¹⁵⁸ Voir M. Hamilton, *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews, W. C. Henderson and son; Simpkin, Marshall, London: Hamilton, Kent and co, 1906; C. Pietri, « Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique », in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36, 1989, p. 15-90; M. Lopez Salva, « Adivinacion y sueños en el paganismo y en el cristianismo » *Profecía, magia y adivinacion en las religiones antiguas*, Aguilar de Campo (R. Teja ed.), 2001; C. Nissen, *op. cit.*

¹⁵⁹ Voir: *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993; C. Sotinel, « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien, enquête bibliographique » in *Lieux sacrés, lieux de cultes. Sanctuaires*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome: École française de Rome, 2000, p. 95-105.

¹⁶⁰ M. Kaplan, « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », in *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout:Brepols, 2000, p. 167-196.

¹⁶¹ *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, sous la direction de M. Kaplan, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 18, 2001.

¹⁶² J. Rosenquist, « Asia Minor on the threshold of the Middle Ages: hagiographical glimpses from Lycia and Galatia », in *Aspects of Late Antiquity and early Byzantium*, Uppsala: L. Ryden & J. Rosenquist ed., 1993; S. Mitchell, *Anatolia: Land men and gods in Asia Minor*, Oxford: Clarendon Press, 1993 (II. The rise of the church; chapitre 19, avec une étude sur la *Vie de Théodore de Sykéôn*); P. Escolan, *Monachisme et Église, le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris: Beauchesne, 1999.

médecine¹⁶⁴. Il faut préciser les raisons du succès de ces croyances et de leur continuité dans le temps. La nouvelle démonologie chrétienne est à étudier dans ce contexte de crise et de désordres qui touchent en particulier des populations désœuvrées dans certains endroits qui montrent une réaction similaire au malheur, pour peu qu'il y ait des caractéristiques semblables (présence d'un monastère, manque de connaissances naturelles et médicales, sériede désordres au quotidien et utilisation d'un rituel d'exorcisme dans certains cas).

Conclusion

En conclusion de ce bref chapitre qui expose le corpus et les informations issues de l'analyse littéraire, relevons plusieurs choses. Tout d'abord, le corpus permet de voir les différences de perceptions des problèmes selon les endroits. Ainsi, l'étude de la possession démoniaque et de l'exorcisme doivent être centrées sur certaines microsociétés où les réactions aux désordres de toutes sortes sont similaires, où les croyances démonologiques sont fortes et où les systèmes de secours se ressemblent. Ce sont souvent des régions où le clergé séculier n'est pas fortement implanté et où les ascètes, moines et higoumènes suppléent aux manques rencontrés sur place. L'évolution parallèle de l'Église et du monachisme est bien marquée au moins jusqu'au VI^e siècle où les ascètes commencent à être plus souvent ordonnés par l'Église (cas de Syméon stylite le Jeune et de Théodore de

¹⁶³ H. J. Magoulas, « The lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons », *Byz.*, 37 (1967), p. 228-269; G., Vikan, « Art, Medicine and Magic in Early Byzantium », in J. Scarborough ed., *Symposium on Byzantine Medicine*, *DOP*, 38 (1984), p. 65-86; *Byzantine magic*, sous la dir. de H. Maguire, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995; A. D., Vakaloudi, « Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period », *BF*, 26 (2000), p. 255-280; *Idem*, « Δεισιδαιμονία and the Role of Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire », *Byz.*, 70-1 (2000), p. 182-210.

¹⁶⁴ Les études sur la médecine dans l'Antiquité tardive et au sein des textes hagiographiques sont nombreuses. Soulignons quelques études majeures, dont un ouvrage de *Dumbarton Oaks Papers* consacré à la médecine à Byzance: J. Scarborough ed., *Symposium on Byzantine Medicine*, *DOP*, 38 (1984). Voir également: P. Hordern, « Saints and Doctors in the early Byzantine empire: the case of Theodore of Sykeon », in W.J. Shiels ed., *The Church and Healing*, Oxford: Basil Blackwell, 1982 p. 1-14; J. Harstad, « Saints, Drugs and Surgery: Byzantine Therapeutics for Breast Diseases », *Pharmacy in History* 28, 1986, p.

Sykéôn). La raison principale pour laquelle la possession démoniaque se développe dans ces régions de l'Empire est le manque de ressources médicales (les médecins et les hôpitaux sont davantage dans les grandes cités), le manque de moyens financiers et le fait qu'une explication spirituelle du mal soit partagée. Ainsi, cette étude requiert une certaine interdisciplinarité (histoire, anthropologie de la possession, sociologie du rite, psychiatrie moderne) pour comprendre ces réactions spirituelles et les problèmes exposés. Le but étant de pouvoir rendre compte de l'évolution de l'exorcisme dans sa forme chrétienne à une période d'essor de la spiritualité orientale byzantine. Voyons dans le dernier chapitre de cette section les diverses méthodes d'approches de la possession.

175-180; M. Lopez Salva, « La medicina sacra en la Antigüedad », *Erytheia, Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 20 (1999), p. 23-45.

Chapitre 3. Méthodologies et théories de la possession

« Si l'on admet que la possession n'est pas le fait des dieux mais celui de certaines constructions socio-culturelles historiquement déterminées, si donc on considère les phénomènes de possession comme étant des produits sociaux, à la fois représentations et pratiques, il convient de faire aussi du rapport aux dieux et du rapport aux maladies des produits sociaux, eux-aussi évolutifs. La fonction religieuse et la fonction thérapeutique ne doivent pas être prises comme postulats a priori et quelles que soient les circonstances et les contextes, mais comme des variables dépendantes et contingentes, déterminées par des causes complexes et multiples qu'il convient de chercher¹ ».

Introduction

Nous allons voir dans ce dernier chapitre de la première partie les diverses approches de la possession. La première est l'approche historique avec une mise en perspective des méthodologies hagiographiques pour le sujet d'étude. La deuxième est l'approche anthropologique avec des cadres théoriques des rituels. Enfin nous examinerons les approches naturalistes du démon. Ce chapitre clôt la présente partie et présente les cadres conceptuels de la seconde.

1 Approche historique de la possession

1.1 Une brève histoire de la possession

1.1.1 *La possession dans la haute Antiquité et l'Antiquité grecque*

La possession est un phénomène universel et intemporel dont il convient de retracer une brève histoire afin de mieux souligner la méthodologie de notre sujet. Les plus anciennes références à une possession est de type démoniaque chez les Sumériens², civilisation située au Sud de la Mésopotamie. Elles datent pour les plus anciennes du milieu du 4^{ème} millénaire avant J.-C. Toutes les maladies du corps et de l'esprit étaient causées par des démons de la maladie. Les prêtres qui pratiquaient l'exorcisme dans ces nations étaient des sorciers en opposition aux médecins. Ces derniers appliquaient des pansements et des onguents³. Beaucoup de tablettes cunéiformes contiennent des prières⁴ à certains dieux

¹ J.-P. Olivier de Sardan, « Possession, exotisme, anthropologie », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions serre, 1986, p. 149-155; p. 152.

² J. Black, A. Green, *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, Texas: University of Texas Press, 1992.

³ J. Scurlock, « Physician, Exorcist, Conjuror, Magician: A Tale of Two Healing Professionals », *Papers of the 1995 Mesopotamian Magic Conference (forthcoming)*

demandant la protection contre ces démons, alors que d'autres demandent aux dieux d'expulser les démons des corps. À l'époque de la religion mazdéenne se trouvent également des attestations de possession. Dans l'*Avesta*, livre sacré des Zoroastriens⁵ (l'existence du prophète iranien Zoroastre est généralement située entre le X^e et le VII^e siècle av. J.-C), il est question d'un patient malade dont le corps est habité par l'esprit du mal (Ahriman). Ce dernier est chassé par un exorcisme. Le célébrant l'invective et lui dit de disparaître, ce qui est exactement la forme de formules de conjurations rencontrées dans l'Antiquité tardive ainsi que le *Vade retro Satanas* que nous retrouvons des siècles plus tard chez les chrétiens en Europe⁶. Il existait également une possession par le songe en Égypte au IV^e siècle av. J.-C. Dans l'Antiquité grecque, une forte croyance en la possession est retracée selon divers témoignages. Il s'agit surtout d'une inspiration par les dieux. Ce fait social qualifie aussi bien les cultes dionysiaques grecs (le ménadisme notamment) que la possession vue auparavant. Dans l'Antiquité, la possession peut donc être perçue comme un moyen de délivrer des messages de l'au-delà, ce qui pouvait être obtenu par l'oniromancie ou par la consultation de personnages inspirés tel la pythie de Delphes. Il y a ainsi l'idée d'un monde intermédiaire délimité par un espace sacré (le temple, le sanctuaire) occupé par un être humain faisant le lien entre deux mondes (le prêtre en général) et qui transmet un message aux humains.

1.1.2 La période hellénistique et l'Antiquité tardive

À l'époque hellénistique, la croyance en la possession est toujours attestée. Les Romains croyaient que ces démons pouvaient aussi posséder les animaux, les plantes, les personnes mortes et les objets inanimés. Entre l'Antiquité et l'Antiquité tardive, il y a donc

⁴ T. K. Oesterreich, *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la civilisation moderne*, traduit de l'allemand par R. Sudre, Paris: Payot, 1927, p. 187.

⁵ F., Gaffary, « Démons et extases en Iran », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions Serre, 1986, p. 93-97.

⁶ *Ibid.*, p. 94.

plusieurs types de possession, soit inspirée, soit de type démoniaque qui se perçoivent. Dans l'Antiquité tardive, la réflexion s'approfondit à ce sujet et la possession qui s'impose est de type démoniaque. Cela est dû à la traduction grecque de l'Ancien Testament et à l'essor des textes chrétiens de la période hellénistique. A côté d'une possession de type polythéiste perçue chez les Romains, les chrétiens imposent un nouveau type de possession au sein d'une conception monothéiste. Cette conception se fait en opposition à d'autres. En effet, Chez Plutarque et Pausanias, le *daimôn* est un agent extrahumain qui adresse des messages tout en guidant certains individus. Ils permettent l'entretien d'une relation entre les hommes et les dieux⁷. Le *daïmon* est donc un intermédiaire avec les dieux. Il s'agit d'une liaison entre le monde intelligible, de la connaissance et le monde sensible, de la matière⁸. Ailleurs, un extrait d'un *Dialogue* de Lucien (né en 125 ap. J.-C.) traite de la façon dont un démon entre dans le corps⁹ et dans la *Vie d'Appollonius de Tyane* de Philostrate (début III^e siècle), il est question d'un enfant de 16 ans possédé depuis deux ans par un démon malin et menteur qui s'exprime par une voix d'homme¹⁰. Le démon à cette époque entre dans le corps, prend possession et a une nature négative. Il s'est opéré entre temps un glissement de sens du terme dû à la traduction grecque de l'Ancien Testament où le terme *daimôn* est toujours un intermédiaire, mais cette fois la connotation est exclusivement négative. Toute une réflexion sur la possession démoniaque ainsi que les moyens de refouler le mauvais démon est en cours dans les premiers siècles de notre ère. Les textes des Évangiles se diffusent dans un milieu où la croyance est déjà installée. Cependant, ils apportent une perspective nouvelle: ils pointent des problèmes précis qu'ils attribuent à l'action du *daimôn* et ils donnent les clefs pour y remédier. Ces modèles se

⁷ J. Hani, *Plutarque, œuvres morales*, Tome III, Paris: Les Belles Lettres, 1980, p. 225, note 1.

⁸ C. Pietri, « Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique » in *Santi et demoni, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36, 1989, p. 15-90

⁹ Lucien, *Le Menteur d'inclinaison*, 16. Œuvre. Compl. Ed. Talbot.

¹⁰ Flavius Philostrate, *Œuvres*, III, 38. Trad. Chassang, Paris, 1862.

trouvent dans le Nouveau Testament¹¹. La possession par les démons représente des maladies mystérieuses ou inconnues à l'époque et le Christ est dit chasser les démons. Les écrits prolifèrent sur la question de la possession démoniaque par après et toute faute ou maladie est imputée au démon.

1.1.3 *La possession, de l'époque médiévale à nos jours*

Les croyances en la possession perdurent au cours des siècles. Une démonologie savante est établie par Psellos au XI^e siècle et un rituel d'exorcisme, local, est établi au Mont Athos à une époque tardive. L'Église catholique établit un Rituel officiel d'exorcisme au XVII^e siècle (1614) au moment de la Contre Réforme catholique, afin de contrôler le phénomène. On a à présent un texte qui expose des signes particuliers à constater pour certifier qu'un ou plusieurs démons agissent dans le corps de la personne. Ces signes, tels la glossolalie (le fait de parler des langues étrangères), une force décuplée et le don de vision (voir des événements se déroulant au loin, signe de la présence des démons dans le corps de la personne), doivent être constatés avant de mener le rituel. À ce moment également, les cas de possessions sont consignés par les hommes d'Église, ce qui donne l'avantage d'avoir de nombreux témoignages littéraires. Ainsi, des cas de possessions démoniaques sont parfois très connus tel la possession de Loudun au début du XVII^e siècle. La crise fut réglée par des exorcistes envoyés de Paris. Ainsi, la ville fut le théâtre dans les années 1630 d'une *chasse aux sorcières* lancée par le cardinal de Richelieu. L'objectif était de ramener l'ordre au sein de la communauté de sœurs et de faire taire le prêtre catholique Urbain Grandier. En effet, dans un couvent d'Ursulines à Loudun, les sœurs affirmèrent avoir été ensorcelées par le curé Urbain Grandier. Ce dernier avait publié un pamphlet violent contre Richelieu et

¹¹ *Marc*, V, 2 à 10, *Matt.*, VII, 28 à 33 et *Luc*, VIII, 26 à 39 où il y a des cas de possessions démoniaques. *Actes des Apôtres*, XIX, 13-16 ou dans *Marc*, I, 23-25; *Marc* III, 11-12 et *Luc* III, 23-37. Citons d'autres passages que nous verrons plus loin tels *Marc*, IX, 17-27; *Matt.*, XVII, 14-21 et *Luc* IX, 35-45. Voir *Matt.*, XII, 22; *Luc*, XIII, 10-13.

un procès en sorcellerie fut instruit à sa demande. On procéda à de nombreux exorcismes sur les sœurs, et Urbain Grandier fut condamné à mort, torturé et brûlé. Ce cas de possession individuelle ayant dégénéré en épidémie démoniaque fut retranscrit par M. de Certeau en 1970¹². L'auteur est fortement influencé par la psychanalytique française. Il fournit non seulement les sources historiques mais aussi de nombreux commentaires et des interprétations; son livre fut réédité en 2005¹³. D'autres cas de possessions démoniaques sont retranscrits chaque année mais sont moins exposés. Jean-Paul II a réalisé trois exorcismes durant son pontificat, dont le dernier en février 2002¹⁴. Et actuellement, la possession est toujours bien présente. Plusieurs types de possessions sont attestés dans le monde. Une est à proprement parler démoniaque et chrétienne, réglée soit par un évêque exorciste dans l'Église catholique (le Rituel a été revu en 1999), soit par un être charismatique en dehors d'une Église instituée comme l'a montré l'étude de M. Cuneo aux Etats-Unis¹⁵. Cette différence est de taille car elle suggère une opposition entre un exorcisme contrôlé et un autre charismatique. De l'autre nous avons toutes sortes de possessions dans les pays d'Afrique, d'Asie et d'Amérique latine qui divisent souvent les anthropologues. Or ces dernières sont très proches des cas décrits dans l'Antiquité tardive avec une régulation sociale orchestrée par un homme charismatique, au sein d'une collectivité, sans codification officielle, au moyen de rituels populaires. Hagiographie protobyzantine et anthropologie de la possession ? Nous allons voir dans quels cadres conceptuels ces disciplines peuvent se croiser.

¹² M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris: Julliard, 1970.

¹³ M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris: Gallimard, 2005.

¹⁴ M. Kranes, « Satan, meet your match: the pope is an exorcist », *New York Post*, Feb 19 2002, p. 20.

¹⁵ M. Cuneo, *American Exorcism. Expelling Demons in the Land of Plenty*, New York: Broadway Books, 2002.

1.2 Hagiographie proto-byzantine et possession démoniaque

1.2.1 La « méthode hagiographique »

Ainsi, la possession de l'Antiquité tardive se trouve être dans une période charnière de l'histoire. Cette période fut précédée d'une croyance en une possession au sens faible, c'est-à-dire une possession voulue ou recherchée dans le cadre d'une consultation oraculaire (cas de la Pythie). Elle se trouve comprise entre cette ancienne vision et une nouvelle, chrétienne, avec un essor d'une démonologie négative. On trouve dans les premiers siècles chrétiens des mentions de divinations par le rêve¹⁶ et des possessions démoniaques chez les païens. Il faut donc étudier les textes dans ce contexte particulier afin de saisir les mentions de possessions. Cela revient à différer de la méthode hagiographique des Bollandistes. Des précisions d'ordre méthodologique s'imposent pour saisir le sujet. Pour les Bollandistes, les textes hagiographiques servaient au départ à certifier le culte d'un saint¹⁷. H. Delehaye avait dans ce but établi la méthode hagiographique¹⁸, qui consistait à recueillir un dossier hagiographique et de chercher deux données fondamentales pour l'établissement d'un culte, soit la date et le lieu de la mort. L'apport des Bollandistes a été essentiel, car ils ont fait un travail de classification, de traduction et d'études qui ont permis l'essor des études recherches en histoire. A cet égard, F. Halkin relevait dès 1966 que l'hagiographie pouvait

¹⁶ Aelius Aristide, *Discours sacrés*, texte traduit et présenté par A.- J. Festugière, Paris: Éditions Macula, 1986.

¹⁷ Cette branche particulière fut développée par les Bollandistes au XVII^e siècle sous l'impulsion de Jean Bolland (1596-1665). La recherche des documents et leurs études s'élabore en effet selon une approche tout à fait spécifique, mais les méthodes font leurs preuves. C'est dans cette optique que Jean Bolland, grâce aux travaux inachevés d'un autre jésuite, Hubert Rosweyde, décida d'élaborer ce qui devait devenir les *Acta Sanctorum*, dont les deux premiers volumes sortirent en 1643. Cette oeuvre fut poursuivie par la Société des Bollandistes et 68 volumes furent à ce jour édités, avec les Vies de saints célébrés du 1^{er} janvier au 10 novembre. Sur la méthode des Bollandistes: F. Van Ommeslaeghe, « The *Acta Sanctorum* and Bollandist Methodology » in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 155-163.

¹⁸ H. Delehaye, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 21, 1934.

enfin être au service de l'histoire¹⁹. Or si ce fut bien le cas au moment de la parution de son article, le courant principal à ce sujet restait positiviste.

1.2.2 *Le courant positiviste*

Les sources hagiographiques furent utilisées dans les années 60 et 70 comme sources d'informations par les topographes, les archéologues, la sigillographie, les numismates tel que F. Halkin l'avait écrit en 1966. Elles sont toujours, dans certains courants, utilisées uniquement pour donner une corroboration ou une nouvelle information à un sujet. Ainsi, dans ce cadre d'études, les éléments des sources hagiographiques sont relevés indépendamment du système de pensée présenté. Cela se perçoit également dans les courants d'histoire religieuse des années 60 et 70. Une étude de A. Adnès et P. Canivet relève, de façon purement descriptive, les mentions de l'entité maléfique au sein de l'Histoire Philothée de Théodoret de Cyr²⁰. Les auteurs soulignent l'apparition du δράκων et ajoutent que c'est un monstre qui effraie, sans être pour autant un simple serpent, ou ὄφις²¹ et ils précisent plus loin:

«[ils] ne sont pas explicitement identifiés au démon, encore que ce soit des dragons (δράκονες) et non des serpents (ὄφεις); mais ces animaux monstrueux, comme les démons, provoquent la peur et c'est par un signe de croix qu'ils sont détruits »²².

¹⁹ F. Halkin, *L'Hagiographie byzantine au service de l'Histoire*, Oxford, 1966. (13 CEB, Main Paper XI, [Oxford, 1966], p. 1-10). François Halkin soulignait les intérêts pour l'histoire de la vie urbaine, des changements ethniques, du commerce, de la navigation et entendait ainsi « faire entrevoir les mille et un renseignements que l'historien peut tirer des vies de saints grecques »

²⁰ A. Adnès, P. Canivet, « Guérisons miraculeuses et exorcismes dans *l'Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr », *RHR*, 171(1967), p. 53-82.

²¹ *Ibid.*, p. 62.

²² *Ibid.*, p. 66.

D'autres études s'attardent sur ce genre de sujets tout en précisant un thème en particulier, tel N. H. Baynes qui expose également l'importance des démons dans l'attribution de pouvoirs pour la première biographie chrétienne consacrée à un moine, Antoine²³. Dans tous ces cas, les textes hagiographiques font partie des recherches sur certains aspects des premiers siècles chrétiens tels que les attributs liés à l'expansion du christianisme ou la biographie d'un moine. Ce sont des informations intéressantes mais qui ne sont pas insérées au sein d'un système de pensée aux diverses influences. Elles s'inscrivent dans ce courant au départ positiviste, qui vise à décrire le phénomène religieux. D'autres études permettent par après de cibler de nouveaux thèmes de recherches.

1.2.3 *Les approches depuis les années 70*

Par après en effet, un nouveau courant principalement intéressé par l'histoire de l'Antiquité tardive a centré les informations des textes au sein des courants de pensée de l'époque. Et de fait, R. Godding souligne dans la réédition récente du livre de R. Aigrain²⁴ à quel point les intérêts ont pu se développer pour l'hagiographie lors des trente dernières années, que ce soit pour des questions de dimensions sociologiques, comme avec P. Brown et sa recherche sur le « saint homme »²⁵, l'histoire des religions comparées ou d'autres champs d'études²⁶. A présent, ce qui importait c'était de replacer la source hagiographique dans son contexte de rédaction afin de saisir les phénomènes décrits dans le courant de pensée des auteurs et des populations décrites dans ces textes. Traités selon des approches sociologiques, les textes devenaient des éléments mêmes de l'étude, avec des méthodes

²³ N. H. Baynes., « St. Antony and the Demons », *Journal of Egyptian Archeology*, 40 (1954), p. 7-10.

²⁴ R. Aigrain, *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*. Reproduction inchangée de l'édition originale de 1953, avec un complément bibliographique par R. Godding, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 80, 2000.

²⁵ P. Brown, « Town, Village and Holy Man: The Case of Syria », in *Society and the Holy in Late Antiquity*, London: Faber and Faber, 1982, p. 153-166.

²⁶ R. Aigrain, *op. cit.*, p. V.

proches de la sociologie. En effet, l'étude des mythes et des rites pouvait se faire au moyen des textes hagiographiques. Les mythes et les rites sont des systèmes symboliques, des langages renvoyant à des structures. L'intérêt était à présent de savoir pourquoi les hommes ont recours à celui-ci plutôt qu'à un autre. Chaque type de communication pouvait être décrypté. Il était question d'un langage codé ou symbolique, d'une analyse littéraire particulière du texte en vue de mettre en lumière un système de pensée. Les mythes peuvent vouloir dire quelque chose qu'on peut traduire dans un langage ordinaire. La tâche scientifique essentielle était donc d'établir une traduction²⁷, selon une grille analytique précise. C'est précisément l'objet des analyses historico-critiques.

1.3 Grille analytique du contexte de rédaction

1.3.1 *Les analyses historico-critiques*

Les méthodes d'analyse historico-critiques permettent, entre autres, d'étudier le miracle dans son contexte de rédaction. Ce type d'analyses littéraires réfèrent aux approches de la Bible qui s'intéressent à l'histoire (développement du texte, sources, contexte de rédaction et traditions). Les œuvres de N. et de P. Guillemette ainsi que de M. Brisebois présentent une méthodologie spécifiquement adaptée au genre édifiant²⁸. Le but d'une étude traitant de croyances particulières n'est pas d'adhérer au système de croyances des auteurs (de croire au miracle) mais bien de comprendre les récits grâce à une grille analytique précise éclairant ces derniers. En replaçant le texte dans la période de rédaction, on saisit les courants de pensée des auteurs au sujet de certains thèmes d'études. Plusieurs phénomènes sont très présents dans l'Antiquité tardive et s'observent dans les milieux

²⁷ Résumé des méthodes sociologiques. J. Cazeneuve, *Sociologie du rite: tabou, magie, sacré*, Paris: PUF, 1971, p. 22.

²⁸ N. Guillemette, *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris: Cerf, 1980; P. Guillemette, M. Brisebois, *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal: Fides, 1987.

païens et chrétiens. L'étude devient intéressante lorsqu'on souligne les différences observables dans les textes entre diverses traditions pour retenir les concepts partagés par les populations en général. Dans les milieux païens, l'étude a été largement abordée en ce qui concerne les sanctuaires d'incubation. Les auteurs prennent de plus en plus d'informations au sein des textes hagiographiques de l'Antiquité tardive pour souligner le passage du paganisme au christianisme ou la reprise de croyances. L'étude de E. R. Dodds²⁹ sur le lien entre l'incubation par Asclépios et une nouvelle forme d'incubation, celle des saints et des martyrs, amène à une autre constatation. En effet, dans sa théorie, peu importe qu'il s'agisse d'un dieu ou d'un démon, le point important est que ces êtres intermédiaires intervenaient dans le système de pensée pour apporter un remède au cours de l'incubation. La conclusion ultime de l'auteur était que cet essor des demandes aux oracles ou aux sanctuaires d'incubation montrait l'anxiété d'une époque³⁰. La période chrétienne reflétait cette angoisse.

1.3.2 *Application de la méthode au sujet d'étude*

En établissant une grille analytique des mentions de démons (selon les traditions orthodoxes ou alternatives) on souligne les diverses catégories auxquelles elles appartiennent. Cela permet, en histoire, de faire le lien entre les périodes et de situer un thème particulier dans les siècles à l'étude. Pour les composantes issues principalement de la nouvelle religion, nous avons les textes chrétiens. Pour le paganisme, il y a un système de croyances non chrétien et ritualisé retranscrit par de nombreux auteurs de l'Antiquité tardive. Ainsi, l'ensemble des croyances est analysable lors de la classification des idées au moyen de ce qui est connu. Ce qui n'appartient pas à une ou l'autre des catégories se perçoit souvent comme étant le fait d'une croyance locale, populaire car partagée par plusieurs individus. La même représentation d'un monde divin, d'un monde de la

²⁹ E. R. Dodds, *Pagans and christians in an age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.

connaissance et donc de la guérison qui serait accessible par des intermédiaires reste présente. Un changement de sens est juste opéré. Dans l'Antiquité, les stèles d'Asclépios, datant du IV^e siècle av. J-C, reflètent des croyances de guérisons apportées par le dieu de la Médecine³¹. Or ces croyances se retrouvent dans les textes hagiographiques où des guérisons sont opérées au domicile des gens au moyen du rêve par la divinité (Syméon stylite le Jeune étant l'intercesseur). Ces idées restent attrayantes pour les populations. Il s'agit donc, dans une étude d'analyse historico-critique, de saisir la popularité de l'idée. Celle du *daimôn* n'est pas nouvelle. Elle devient chrétienne. La conception de l'être charismatique qui s'est mis à l'écart de la société et qui revient aider les personnes en état de possession est particulière. Or cette idée dont le modèle est dans les Évangiles, se retrouve de nos jours. Elle a fait l'objet de nombreuses recherches anthropologiques qui permettent d'encadrer notre étude.

2 Théories et terrains en anthropologie et sociologie de la religion

Les théories et les terrains en anthropologie de la possession sont nombreux. Il faut les classer selon le sujet de l'étude et voir en quoi ils sont pertinents pour la période et le type de sources étudiés jusqu'à présent. Il s'agit de mettre en évidence les cadres de l'étude pour le type de possession et de rituels rencontrés dans l'Antiquité tardive.

³⁰ *Ibid.*, p. 57.

³¹ Stèles de l'*Asklépeion* d'Épidaure (Miracles d'Asclépios) in M. Hamilton, *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews: W. C. Henderson and son; London: Kent and co, 1906. p. 17-27 (les 43 premiers miracles, stèles I et II)

2.1 Anthropologie de la possession

2.1.1 Définitions

Quand on mentionne la possession par les esprits, de quoi parle-t-on exactement ? Le travail pionnier de T. K. Oesterreich³² traitait de phénomènes anciens et récents (à cette époque) similaires (la possession dans les différentes civilisations). Il offrait l'avantage d'une distinction entre une possession volontaire et non volontaire. Cependant, cette étude reste trop descriptive et diverses catégories de la possession furent mises en avant par la suite. Jusqu'aux années 60, M. Leiris, R. Bastide, J. Rouch et G. Rouget ont aidé à modeler les interprétations. A la fin des années 60, un parallèle explicatif entre possession désirée ou non désirée grâce aux différences pointées avec le chamanisme permet de définir davantage ce qu'on entend par possession³³. En effet, on pointe davantage les divers systèmes de croyances. Les années 60-70 voient une forte éclosion des observations menées dans toute l'Afrique noire, entraînant un renouvellement du vocabulaire. Il est alors question d'extase, de chamanisme, de transe, d'hystérie, de théâtre, de rituels anti-sorciers, d'adorcisme et d'exorcisme, de thérapie, etc.³⁴. On commence à marier psychothérapie, psychanalyse et systèmes d'interprétation locaux. Ainsi, on explique la possession par l'envahissement du champ de la conscience par un autre qui lui est étranger, un extra-humain, une divinité, et en Europe chrétienne à l'époque contemporaine, un démon³⁵. Si les anthropologues s'entendent pour parler d' « état altéré de conscience » dans le cas de la possession, il en va tout autrement dans le cas de son explication ou de sa fonction. L' « état altéré de conscience » s'observe grâce à des comportements récurrents dans tous les types de transes,

³² T. K. Oesterreich, *La possession...*

³³ E. Bourguignon, « Divination, transe et possession en Afrique transsaharienne », in *La divination*. Vol. 2. A. Caquot and M. Leibovici Eds., Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 331-358.

³⁴ *Familiarité avec les dieux. Transe et possession*, sous la direction de M.-C. Dupré, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 8.

³⁵ *Ibid.*, p. 8.

volontaire ou non, désirés ou non: l'hébétude, l'extase, la crise, l'enthousiasme, la mania, la folie, la fureur, le délire, les convulsions. Selon la dominante retenue, le comportement sera dit hystérique, mystique, ou sauvage³⁶. On s'intéresse donc davantage aux différences entre ces systèmes de croyances et les observations sur des microsociétés s'accumulent. Or, si le vocabulaire est renouvelé, on constate cependant qu'il s'agit toujours du même phénomène qui s'observe dans de nombreuses civilisations et au travers des âges. C'est cette constante qui poussa certains à penser une « théorie » de la possession.

2.2 Une théorie de la possession

2.2.1 *La théorie de G. Rouget*

G. Rouget se base sur l'observation de la possession telle que pratiquée au Bénin, pays d'origine du vaudou haïtien et d'une grande partie des cultes afro-cubains et afro-brésiliens pour établir une théorie. Il voit un rapport avec la possession chez les Goun, les Fon et les Yorouba, chez les Sarakolé et d'autres parties de l'Afrique, puis dans le monde méditerranéen, en Asie, en Indonésie et dans l'Amérique indienne³⁷. Son étude se veut représentative et a pour but de permettre de poser des cadres conceptuels pour toute recherche ultérieure à la sienne. Selon G. Rouget³⁸, il faut, pour qu'on parle de culte de possession: 1) une conformation personnelle à entrer dans des conduites hystériformes; 2) que cette conduite soit reconnue par la société comme un signe de possession par un esprit ou une divinité; 3) que la société instaure un moyen d'entrer en contact avec cet esprit ou divinité; 4) que le ou la possédé(e) s'identifie par la transe à l'esprit ou divinité qui le ou la possède; 5) que cette identification soit théâtralisée³⁹. Il faut retenir ainsi des points

³⁶ *Ibid.*, p. 8.

³⁷ G. Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris: Gallimard, 1990, p. 22.

³⁸ *Ibid.*, p. 556.

³⁹ *Ibid.*, p. 130.

essentiels amenés par G. Rouget. La possession s'élabore au sein d'un consensus social qui lui donne sa légitimité. Il ne peut y avoir de possessions si l'individu d'un côté et le groupe de l'autre n'adhèrent pas à ces croyances. Cependant, G. Rouget s'attarde sur un aspect de la possession en particulier, soit la possession recherchée par un groupe, grâce à la transe au son de la musique. Pour lui, l'adorcisme, le fait de rechercher la possession, diffère radicalement de l'exorcisme, le fait de la chasser. L'un serait diamétralement opposé à l'autre et dans le cas de l'exorcisme, il ne pourrait s'agir que d'un fait réprouvé par la société, non reconnu dans un processus social de régulation ou de recherche de guérison. Selon l'auteur en effet, quand l'exorcisme est important et tient une place prépondérante, il ne peut s'agir que de possession réprouvée comme dans le cas de Loudun, sinon le terme est impropre⁴⁰.

2.2.2 Le problème de l'approche structuraliste et l'approche fonctionnaliste

D'autres approches sont à considérer pour notre sujet. Offrir une théorie de la possession demande de considérer tous les phénomènes propres au concept. Malheureusement, celle de G. Rouget concerne surtout la possession recherchée. C'est une façon d'aborder la possession, mais ce n'est pas la seule. En outre, dans le cas de Loudun comme nous l'avons vu, les cas de possessions ne sont pas traités par des individus charismatiques au sein d'un groupe, mais par des membres de l'Église venant de Paris, donc complètement étrangers au groupe. La violence est dirigée envers les individus et un bouc émissaire en dernier lieu. Dans ce cas-ci, la possession est rejetée par la société. Or dans l'Antiquité tardive la possession n'est pas seulement rejetée, elle est aussi également un concept, un « diagnostic » permettant de pointer des souffrances physiques et psychologiques inconnues et d'apporter un remède. Il y a dans tous les cas un consensus social, c'est-à-dire une croyance partagée par l'ensemble de la société (y compris l'Église),

ce qui nous rapproche de la théorie de G. Rouget. Il y a également mention d'évènements perturbants qui mènent à une recherche d'intercession par un être charismatique et des rituels populaires partagés par un groupe. Avec ou sans musique donc, ce qu'il faut rechercher est la raison de la perpétuation et de l'efficacité de ces rituels lié à la possession. Ainsi, les études anthropologiques doivent être abordées dans le cadre conceptuel de notre recherche, c'est-à-dire une société particulière où la possession est un phénomène qui n'est ni celui perçu dans le cadre du rejet de Loudun ni exactement de l'adorcisme. La notion importante qui lie tous ces systèmes est la recherche d'ordre dans un quotidien perturbé (maladies, évènements ou autres). B. Hell, dans son ouvrage sur la possession et le chamanisme⁴¹, propose à cet égard une philosophie du désordre. Pour l'auteur, la séparation radicale entre chamanisme et possession renvoie à une opposition structurale entre deux idéologies exprimant un même signifié et une antinomie trop rigide ne convient pas. En effet, ce que B. Hell constate c'est que l'adorcisme et l'exorcisme sont loin d'être deux pôles opposés car ils se trouvent toujours combinés dans les pratiques thérapeutiques⁴². Il se trouve finalement à embrasser l'approche fonctionnaliste de M. Lewis qui récusait l'idée d'une différence fondamentale entre les deux phénomènes et les considéra comme deux expressions sociales d'une même « religion extatique »⁴³. Seule importe la position, centrale ou périphérique, qu'occupe le culte dans le système global. Les idées de B. Hell sont davantage centrées sur les fonctions thérapeutiques des rites qui sont au cœur des deux systèmes de pensée que sont le chamanisme et la possession. C'est une approche qui permet de voir la fonctionnalité du système de pensée. En effet, les aspects thérapeutiques sont, toujours, évoqués dans ces cultes: ils sont essentiels au système de croyances. Voyons comment cela se traduit grâce, entre autres, à la sociologie du rite.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 288. Sur la possession de Loudun voir également p. 56-57.

⁴¹ B. Hell, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris: Flammarion, 1999.

⁴² *Ibid.*, p. 38-41 (avec une réfutation de la théorie de G. Rouget se basant sur l'antinomie chamanisme-possession).

2.3 La sociologie du rite et la fonction thérapeutique

2.3.1 Les études sur les rituels. L'angoisse et l'efficacité symbolique

Selon J. Cazeneuve, sociologue de la religion, un rite est un acte qui peut être individuel ou collectif mais qui reste fidèle à certaines règles qui, précisément, constituent ce qu'il y a en lui de rituel. Il se distingue par le caractère particulier de sa prétendue efficacité et l'importance de la répétition. En effet, « un rite est une action qui se signale surtout par son allure stéréotypée. »⁴⁴. Un rituel est un ensemble de rites, un « système codifié spécifique permettant à des personnes et des groupes d'établir une relation avec une puissance occulte ou un être divin ou avec les substituts surnaturels ou séculiers »⁴⁵. La répétition est l'essence même du rite et il s'instaure dans un groupe, une microsociété, une collectivité. La « prétendue efficacité » du rite est un élément majeur de l'étude du sociologue car une efficacité se perçoit dans tous les rites de possessions. En effet, si le groupe instaure un rituel c'est qu'il constate cette efficacité. Ainsi, le rite est une action qui se répète selon des règles dans le but de constater des effets utiles.

Les rites religieux ou magiques sont souvent conçus comme efficaces: ils sont par exemple censés provoquer la pluie qui fait pousser les récoltes ou bien guérir un malade. Ils se différencient de la pratique technique. Maurice Leenhardt définit le rite comme « un mode d'expression pour pénétrer le monde extra-empirique. »⁴⁶. Le rite, dans une perspective religieuse, est un acte qui se répète et dont l'efficacité est, au moins en partie, d'ordre extra-empirique. Ces rites expriment une angoisse face aux éléments naturels, aux maladies, et une tentative de contrôler ces éléments du désordre. Il y a une tentative

⁴³ I. M. Lewis, *Ecstatic religions: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1971, p. 41 (traduction française aux PUF en 1977).

⁴⁴ J. Cazeneuve, *Sociologie du rite...*, p. 13-14.

⁴⁵ J. Maisonneuve, *Les rituels*, Paris: PUF, 1988, p. 9.

⁴⁶ J. Cazeneuve, *Sociologie du rite...*, p. 17

d'interagir avec le numineux⁴⁷, le surnaturel⁴⁸, le monde extrahumain. La notion qui revient constamment est celle d'impureté⁴⁹. Un simple fait « devient impur quand il réveille en l'homme le sentiment angoissant qu'il a de ne pouvoir s'enfermer dans un système de règles parfaitement stables, dans une condition humaine parfaitement fixe. »⁵⁰. Cette notion fait écho à celle de désordre qui est l'élément central de la thèse récente de B. Hell. De la sorte, les rites visent la purification, qui est la remise de l'ordre dans le quotidien.

L'efficacité symbolique déjà étudiée par Lévi-Strauss pour le chamanisme dans son *Anthropologie structurale* est au cœur de la thèse de F. Isembert. L'auteur voit dans les rites religieux une « illusion efficace » ou une « efficace illusion »⁵¹. L'efficacité symbolique serait le produit d'une manipulation symbolique: si cela fonctionne, c'est qu'il y a un consensus général. « De même qu'un bon acteur peut avoir une excellente efficacité symbolique, de même un officiant sincère peut s'avérer totalement inefficace »⁵². Ce que l'auteur voit en particulier c'est une efficacité sociale des rites. Tout comme J. Maisonneuve dont la conclusion est la même et pour qui « les rites jouent un rôle sans doute irremplaçable dans le maintien et le renforcement du lien social »⁵³. Il y a un consensus social, un rééquilibrage qui est performé grâce à une action théâtrale qui permet de libérer l'angoisse. Cet aspect de théâtralité fut exploré en détail par V. Turner⁵⁴ afin de montrer la fonction libératrice des rites. Pour l'auteur, la fonction importante des rites est le passage « mimétique », qui inverse l'ordre⁵⁵. Il voit dans le processus essentiellement des métaphores de la vie pensée en terme de performance. Cette idée de rite en tant que théâtre est reprise par P. Smith qui y voit un « piège à pensée ». Dans ce consensus général, il y a

⁴⁷ R. Otto, *Le sacré*, Paris: Payot, 1949.

⁴⁸ J. Cazeneuve, *Sociologie du rite...*, p. 31.

⁴⁹ *Ibid*, p. 43-45.

⁵⁰ *Ibid*, p. 65.

⁵¹ F. Isembert, *Rites et efficacité symbolique*, Paris: Cerf, 1979, p. 75-85

⁵² *Ibid.*, p. 84.

⁵³ J. Maisonneuve, *Les rituels...*, p. 119.

⁵⁴ V. W. Turner, *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Art Journal Publication, 1982.

⁵⁵ V. W. Turner, *The Ritual Process*, Chicago: Adeline Publishing Compagny, 1969, p. X.

une obligation d'y croire. La théâtralisation est une illusion selon P. Smith dans son étude des cultes dans les tribus, peuplades d'Afrique, les Bedik (Sénégal), les Rwandais et les Swazi (au Sud du Rwanda)⁵⁶. Le rite n'est-il qu'illusion ? L'efficacité est-elle simplement symbolique et liée au consensus général ? Certaines fonctions du rite permettent d'entrer davantage dans le sujet, dont la fonction thérapeutique.

2.3.2 *Les rituels de guérisons: les théories d'un « leurre »*

Les rituels ont plusieurs fonctions dont faciliter le passage à l'âge adulte (rites de passages) ou l'intégration dans un groupe social; cependant la fonction qui prime dans les rites de possession est thérapeutique. Cette dernière est constamment mise en avant dans certains rituels par les anthropologues et les sociologues dans la possession. Elle permet de comprendre davantage l'attrait pour ce système de pensée. Voyons déjà l'ancienneté de cette pensée. Les individus se rendaient dans des temples ou des sanctuaires sacrés dans l'Antiquité pour trouver des remèdes à toutes sortes de maladie (incubation dans les temples païens⁵⁷). Les rituels mis en place comme dans le sanctuaire de Trophonios visaient la guérison par la consultation oraculaire⁵⁸: dans le sanctuaire se trouvait la statue d'Asclépios, dieu de la médecine par excellence. Des recherches de guérisons par l'incubation se poursuivent avec les sanctuaires d'incubation chrétiens dans l'Antiquité tardive et à l'époque médiévale⁵⁹. Les maladies exposées par les individus au cours de ces rites sont très nombreuses et variées: toutes sortes de douleurs physiques sont rapportées, incluant des fièvres, des maux d'estomacs, des aveuglements et surdités soudaines, mais aussi des maladies mentales (souvent décrites par le terme « folie » allant de la mélancolie

⁵⁶ P. Smith, « Aspects de l'organisation des rites », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris: Gallimard, 1979.

⁵⁷ M. Hamilton, *Incubation...*, p. 1-107

⁵⁸ *Ibid.*, p. 89.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 109-171

ou dépression aux troubles du comportement aux états psychotiques) et également des problèmes sociaux, familiaux ou économiques. Les études en anthropologie visent de nos jours non seulement la fonction thérapeutique (la recherche de guérison par les individus dans des rituels organisés) mais également la question de l'efficacité du rituel de guérison. Cette question est centrale dans un nombre important d'études anthropologiques médicales et les réponses sont nombreuses. Pour J. Dow, l'efficacité se perçoit par une transformation symbolique⁶⁰. Cette transformation est due au fait que les individus apprennent à vivre avec leurs maladies chroniques ou apprennent à vivre avec certains problèmes de la vie quotidienne. Cela est perçu comme une guérison même si ce n'est pas le cas médicalement⁶¹. T.-J. Csordas prétend que la guérison symbolique au travers des rituels religieux a des effets physiques au moyen d'une « efficacité incrémentale »⁶². V. Crapanzano quant à lui va dans une autre direction: il compare les rituels de possession et spécialement la cohésion de groupe qui entoure de tels rituels à une thérapie de groupe à l'occidental⁶³. Il ajoute dans une étude ultérieure qu'il est question de pulsions réfrénées qui sont mises en évidence par les rituels et acceptées sous couvert du diagnostic de possession⁶⁴. Ainsi, la possession est également comparée à la purgation⁶⁵. Une autre approche voit le rituel de guérison comme étant particulièrement efficace quand la maladie provient de problèmes familiaux comme des rivalités économiques. Le processus de

⁶⁰ J. Dow, « Universal Aspects of Symbolic Healing. A Theoretical Synthesis », *American Anthropologist* 88, 1 (1986), p. 56-69.

⁶¹ A., Kleinman, « Why Do Indigenous Healers Successfully Heal ? », *Social Science and Medicine* 13B, 1 (1979), p. 7-26.

⁶² T.-J. Csordas, *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press, 1997.

⁶³ V. Crapanzano, *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley et al.: University of California Press, 1973.

⁶⁴ *Idem*, « Mohammed and Dawia: Possession in Morocco », in *Case Studies in Spirit Possession*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York, London, Sydney, Toronto: Wiley and Sons, 1977, p. 141-176.

⁶⁵ *Ibid.*, p. XIII.

guérison implique le conseil de toute la famille⁶⁶. Ce n'est pas explicite, mais implicite, et cela intervient au travers des conversations avec les esprits⁶⁷. Au final, les perceptions des anthropologues quant à l'efficacité vont dans un sens similaire: ce qui est constaté, c'est l'efficacité symbolique du rituel. Il s'agirait simplement d'une révélation d'un problème et d'un traitement par le groupe en tant que thérapie. Pourtant, toutes sortes de maladies, y compris physiques, sont exposées au cours de la possession et l'attrait populaire reste flagrant.

2.3.3 *L'attrait populaire pour les rituels thérapeutique.*

Cet attrait pour ce système de pensée reste important au cours des siècles, même dans des villes où la médecine est développée, comme dans le cas d'une jeune portoricaine à New York dans les années 70⁶⁸. Il est tellement important que les populations n'adhèrent à un nouveau système religieux que si celui-ci est capable de s'adapter à la possession en tant que représentation des problèmes locaux. Et ce système est évolutif. En effet, une autre question soulevée par les anthropologues est celle de l'adaptation du phénomène lié à cette fonction thérapeutique. Les génies *hauka* en Afrique de l'Ouest dans les années 30 répondaient aux traumatismes générés par la colonisation. De nos jours ils incarnent le désordre absolu et de nouveaux esprits, les *sasale* expriment le désarroi provoqué par l'urbanisation et la paupérisation⁶⁹. Ailleurs, de nouveaux cultes de possessions apparaissent après une série de crises⁷⁰. Les esprits et les cultes de possessions répondent à des besoins liés à des traumatismes fréquents. Très souvent, ce qui est constaté également

⁶⁶ V. Garrison, « « The Puerto Rican Syndrome » in Psychiatry and Esperitismo », in *Case Studies in Spirit Possession*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York, London, Sydney, Toronto: Wiley and Sons, 1977, p. 383-449.

⁶⁷ M. Virolle-Souibes, « Femmes, possession et chamanisme: exemples algériens », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions Serre, 1986, p. 99-107

⁶⁸ V. Garrison, *op. cit.*

⁶⁹ B. Hell, *op. cit.*, p. 10

⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

est un besoin d'adaptation de la part d'une nouvelle religion dans un endroit où un système de croyance était déjà implanté. Le cas du Renouveau Charismatique est éloquent. Dans le Sud du Togo, afin de retrouver un élan dans un pays où le vodou était très important (avec des possessions recherchées pour des rituels thérapeutiques), l'Église a dû tolérer un nouveau courant chrétien qui vantait la possession par l'Esprit saint⁷¹. Finalement, le Renouveau charismatique satisfaisait deux exigences locale des individus catholiques: l'orthodoxie et l'identité africaine. Les individus trouvaient alors une réponse satisfaisante à la nouvelle religion car elle répondait toujours à leurs besoins (et coutumes) d'entrer en contact direct avec le monde extrahumain. C'est la principale recherche du rituel thérapeutique: une solution à apporter dans le quotidien face à des problèmes ou des maladies incompréhensibles. Ces rituels, qui se perçoivent également dans la possession démoniaque avec un être charismatique ou un prêtre ordonné chargé de chasser les esprits mauvais et de rétablir l'ordre, existent depuis l'Antiquité tardive. Efficacité symbolique, sociale, régulatrice seulement ? Les études, jusqu'à présent, semblent tendre dans ce sens. Les approches naturalistes du démon apportent de nouveaux éléments de réponses à ce sujet et montrent que l'efficacité constatée est loin d'être toujours symbolique.

3 Études naturalistes du démon

Le naturalisme est un mouvement qui s'inspire des postulats, des théories ou des méthodes des sciences expérimentales. Les études naturalistes du démon sont nombreuses et commencent principalement à la fin du XIX^e siècle avec Freud et Charcot. Ce qui était en jeu à présent était de comprendre ce qui se passe dans le possédé (explication de type psychologique et recherche des troubles neuronaux). Nous allons exposer les études de cas

⁷¹ A. Hobli Mensah, « Viguer des possessions vodu; transes récentes chez les catholiques du Renouveau charismatique au Sud-Togo », in *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, sous la direction de M.-C. Dupré, Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 271-306

et la perception du phénomène religieux par les anthropologues de la cognition pour comprendre ce qui fut attribué à l'action d'un démon à une époque passée et pourquoi.

3.1 Freud, Charcot et l'hystérie

3.1.1 *Les névroses et les démons*

Les premières études naturalistes marquantes du démon sont celles de Freud et de J.-M. Charcot. Dès 1883, J. Breuer raconte à Freud, alors neurologue, comment il avait pris en charge une de ses patientes qui souffrait de troubles hystériques. En 1885, Freud se rend à Paris dans le service de J.-M. Charcot, qui propose déjà plusieurs avancées théoriques quant à l'hystérie. Selon Freud:

« plusieurs auteurs, Charcot en tête, ont, ainsi que l'on sait, discerné les manifestations de l'hystérie dans les représentations, que l'art nous a transmises, de possession démoniaque et d'extase; il n'eût pas été difficile de découvrir, dans l'histoire de ces malades, le contenu de la névrose pour peu qu'on y eût alors prêté attention »⁷².

Le lien entre l'hystérie et la possession démoniaque est établi. Ainsi, Charcot classe l'hystérie parmi les affections du système nerveux et Freud détermine une « structure hystérique de la personnalité » qui montre que l'hystérie naît d'une confrontation permanente entre les souvenirs refoulés et la réalité. Après maintes observations, Freud écrivit:

« Les possessions répondent à nos névroses, que nous expliquons en faisant de nouveau appel à des forces psychiques. Pour nous, les démons sont des désirs mauvais, rejetés, rejetons de motions pulsionnelles écartées, refoulées. Nous refusons seulement à ces êtres psychiques la projection dans le monde extérieur

⁷² J.-M. Charcot, P. Richet, *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984, p. VII.

que le Moyen Âge leur accordait; nous les laissons naître dans la vie intérieure des malades où ils résident. »⁷³

Ainsi, la possession démoniaque serait l'hystérie et les démons seraient des névroses. Ce qui a précisément amené Freud à révéler les névroses, ce sont les manifestations de l'hystérie. En effet, les symptômes de l'hystérie simulent une pathologie organique pour laquelle aucune anomalie physique (en particulier neurologique) n'existe (ou peut être constatée, du moins à cette époque). Au cours des crises de l'hystérie, il y a une association de manifestations permanentes ou récurrentes, fréquemment des paralysies, des troubles de la parole ou de la sensibilité, et d'autres transitoires, soit des crises pseudo-épileptiques et des comas psychogènes qui constituent la forme classique de cette maladie. Ces symptômes sont très souvent associés à un trouble de la personnalité marqué (théâtralisme, personnalité histrionique). Certaines manifestations de l'hystérie sont des crises de violence, des gestes incohérents et un changement de la personnalité du ou des individus. En outre, elle est composée de plusieurs phases, certaines de prostrations, d'autres d'évanouissements ou encore des crises de violences extrêmes.

Pour Freud et Charcot, il n'est pas étonnant qu'on ait cru à la manifestation du diable et des démons dans ces débordements comportementaux avec altération de la conscience. Ainsi, si Charcot a nommé ce comportement « hystérie », c'est qu'il l'associait encore aux femmes. Dans une société où la femme est opprimée, elles auraient utilisé l'hystérie pour exprimer leur malaise psychologique profond. Cependant, on sait désormais que ces brusques changements de comportements touchent autant les hommes que les femmes. Ainsi, la crise hystérique aurait eu, à l'époque de Charcot et de Freud, comme principal avantage de dissocier la personnalité, de pointer un problème (la névrose) et de rendre l'individu irresponsable de ses gestes et des paroles. Confrontés à des représentations artistiques des possédés en crise depuis les premiers temps de l'Église, les

⁷³ S. Freud, *Essais de Psychanalyse appliquée*, Paris: Gallimard, 1952, p. 212 (cité dans *Les démoniaques dans l'Art*, op. cit.)

résultats des observations de Charcot s'avèrent être concluants. En effet, ces représentations des possédées montrent des personnages enchaînés victimes de fortes crises de convulsions et de déformations du corps pouvant alimenter l'imaginaire. Dans certains cas, les individus sont tellement tendus qu'il semblerait qu'on soit face à une sorte de lévitation c'est-à-dire que leurs corps semblent se soulever légèrement grâce à une pression extrême exercée par les pieds. Or ces personnages se trouvent être l'instant d'avant en parfaite santé. Ce sont des symptômes typiques de l'hystérie mis en valeur par Charcot. Ce terme est toujours utilisé de nos jours pour qualifier les débordements collectifs.

3.1.2 *Crises collectives ou « Mass hysteria »*

En psychologie, le terme d'hystérie collective (le terme de psychose collective est aussi utilisé dans la littérature), s'applique à des phénomènes où les mêmes symptômes, hystériques ou ayant les mêmes caractères soudain et incontrôlable que l'hystérie, sont ressentis par tout un groupe de personnes. Ce sont des situations dans lesquelles un groupe présente les mêmes symptômes somatiques, sans cause organique. Ainsi pourrait s'expliquer l'épidémie de Loudun au XVII^e siècle. La communauté des sœurs du couvent de Loudun fut bouleversée par de brusques changements de comportements de la part des nonnes. Or le problème à l'époque fut traité comme un ensorcellement. Un autre cas célèbre s'est déroulé à Salem, au Massachusetts. Ce cas s'est déroulé en 1692 et il fut nommé « chasse aux sorcières ». Ce fut un moment dans l'histoire où les individus se mobilisèrent dans le même courant de peur, d'angoisse qui se transposèrent d'un individu à l'autre. Résumons le cas. Une communauté puritaine déjà obsédée par la damnation éternelle fut prise de panique à la suite d'accusations portées par quatre jeunes filles. Tout le monde crut que des sorcières étaient parmi eux. Au moment où les événements prirent fin, plus de vingt personnes avaient été accusées: 10 furent pendues et une fut tuée étouffée sous de lourdes pierres. En 1957, la communauté du Massachusetts payait des rétributions aux familles de ceux qui étaient alors perçus comme des victimes d'une « hystérie

collective »⁷⁴. La cause des hystéries collectives est souvent une fausse croyance qui est au départ localisée mais qui se transmet à très grande vitesse et devient de plus en plus dévastatrice pour l'entourage. D'autres cas furent observés au XX^e siècle: un en 1977 aux Etats-Unis quand 57 membres d'un orchestre scolaire furent pris en même temps de maux de tête, nausées, vertiges et évanouissements. Ne trouvant pas de cause organique, les chercheurs ont conclu à une réaction à la chaleur, dont avait été victimes quelques-uns de ces musiciens et qui s'était étendue aux autres par suggestion émotionnelle⁷⁵.

Dans ces cas d'hystérie collective, les mêmes caractéristiques sont observées pour l'ensemble d'un groupe. Premièrement, même si les individus se disent être malades, tous les tests en laboratoires ou les examens physiques sont normaux. Deuxièmement, l'hyperventilation, les vertiges et les évanouissements sont quasiment invariables. Troisièmement, les symptômes se diffusent au sein du groupe à très grande vitesse. Quatrièmement, des rechutes peuvent revenir si les mêmes facteurs reviennent encore, mais l'issue à long terme est toujours celle de l'arrêt de la crise et la fin des symptômes. En prenant conscience de ces facteurs, les individus sont capables de se rendre compte qu'il n'y a pas de base réelle ou solide aux croyances effrayantes et aux symptômes physiques qui suivent⁷⁶. Les symptômes de l'hystérie, individuelle ou collective, sont donc des symptômes effrayants, angoissants pour l'entourage et toujours incompréhensibles dans ses manifestations. Attribuer à ces comportements une cause étrangère, extrahumaine dans le cas d'une société où la croyance en la possession est répandue est compréhensible. Ce fut le cas pour Loudun et Salem. C'est le cas dans l'Antiquité tardive également. Le lien entre problèmes insolubles et incompréhensibles et l'action du démon est souvent de mise.

⁷⁴ R. E. Bartholomew, *Mass Hysteria: A Social History of the Strange*, Durango (Colorado): Hollowbrook, 1995.

⁷⁵ M. Fledman, *The Spectrum of Factitious Disorders*, Washington DC: American Psychiatric Press, 1996; *Idem*, *Stranger Than Fiction: When Our Minds Betray Us*, Washington DC: American Psychiatric Press, 1998.

⁷⁶ J. C. Desenclos, H. Gardner & M. Horan, « Mass sociogenic illness in a youth center », *Revue D'Epidemiologie et de Santé Publique*, 40 (1992), p. 201-208.; M. D. Feldman, J. M. Feldman, *Stranger Than Fiction: When Our Minds Betray Us*, Washington, DC: American Psychiatric Press, 1998.

Voyons ce que Freud proposait à l'époque et qui mérite d'être souligné car cela permet une autre analogie fort intéressante pour le sujet d'étude.

3.1.3 *La catharsis ou la purification des émotions négatives*

Freud proposa la *catharsis* comme remède aux émotions négatives. Ce terme est intéressant car il pose l'idée d'une purification. Cette dernière permet de comprendre davantage l'analogie entre le démon et la névrose: dans les deux cas il s'agit de quelque chose d'impur, de mauvais, qu'il convient de chasser. En effet, la *catharsis* ou *katharsis* (en grec κάθαρσις) signifie *purification* ou *purgation*. La catharsis chez Aristote était un moyen purgatoire, au moyen de la musique et de la tragédie, de remédier aux émotions négatives (principalement la peur et l'angoisse). Pour Aristote en effet, un traitement doit être appliqué à ceux qui sont sous l'empire d'une émotion ou de plusieurs émotions grâce à des mélodies purgatrices⁷⁷. Cela doit être fait au moyen de la tragédie qui accomplit la prugation des émotions (en particulier la pitié et la crainte)⁷⁸. La *catharsis* serait donc la purgation des passions grâce à la tragédie, ou représentation dramatique. V. Turner allait dans ce sens également en accentuant l'importance de l'aspect théâtral dans l'effet thérapeutique des rituels.

En psychanalyse, ce terme utilisé par Freud désigne le rappel à la conscience d'une idée refoulée, ou névrose. Cette idée doit donc être chassée, tout comme le démon devait être chassé à l'époque d'étude. Or c'est par sa révélation, au moyen de la psychanalyse (pour Aristote, au moyen de la théâtralisation des émotions et pour V. Turner, au moyen d'un drame social) que le remède est apporté. Nous nous trouvons donc, depuis Aristote, dans l'exacte approche du rituel vue précédemment dont l'efficacité symbolique avait été mise en avant. Dans certaines sociétés, il est question de musique, de transe, de certains gestes et de paroles posées afin de pointer un problème. Une fois le problème révélé,

⁷⁷ Aristote, *La Politique*, (1341a23 et surtout 1341b32-1342a17).

⁷⁸ Aristote, *La Poétique* (1149b28).

l'individu semble se calmer. Il s'agit bien du drame social mis en avant par V. Turner, de cette théâtralisation qui met l'individu au centre d'une vaste scène de théâtre. L'individu au centre d'un rituel thérapeutique est, tout comme dans le cas de la psychanalyse, traité, considéré, et un remède est en cours. Dans le cas de la possession démoniaque, l'individu est également placé au centre d'un rituel qui se veut thérapeutique. Les possédées de Loudun, pour reprendre le même exemple, sont traitées une à une par les évêques venus de Paris et la sœur Marie-Jeanne resta en confession bien après les événements. Il y a également une efficacité de la fonction thérapeutique dans l'exorcisme. Cette approche psychanalytique doit trouver un complément dans les connaissances psychiatriques de certaines maladies exposées au cours des rituels de possessions démoniaques. En effet, cette efficacité constatée peut se comprendre par certains cas cliniques exposés, ce que la psychiatrie et la médecine moderne révèlent le mieux.

3.2 Approches psychiatriques et médicales

Depuis l'approche naturaliste de Freud et Charcot, la connaissance médicale a évolué et devint précise pour certaines maladies qui étaient auparavant attribuées à l'action du démon. Au niveau psychiatrique et médical, de nombreuses études récentes soulignent de telles attributions en particulier pour la schizophrénie, l'épilepsie, la « folie » (troubles de la personnalité dont certains symptômes sont liés à la schizophrénie ou aux troubles somatoformes) mais aussi la dépression (anciennement appelée « mélancolie » dans le *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders (DSM IV-TR)*, manuel publié par l'Association américaine de psychiatrie⁷⁹). Voyons les raisons principales de l'analogie au niveau symptomatique, psychologique, et comportemental.

⁷⁹ *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth Edition. Washington DC: American Psychiatric Association, 1994. Il s'agit du DSM-IV (Diagnostic and Statistical Manual - Revision 4) qui est un outil de classification représentant le résultat actuel des efforts poursuivis pour définir de plus en plus précisément les troubles mentaux. Il s'agit de la 4^{ème} version du DSM.

3.2.1 Schizophrénie et épilepsie

Les premières maladies en lien direct avec des croyances démoniaques sont les maladies psychiatriques en général (dont la schizophrénie) et l'épilepsie⁸⁰ car leur côté extraordinaire (au niveau comportemental) et incompréhensible (au niveau causal) peuvent donner l'impression d'une altération ou perte de la conscience de l'individu avec un contrôle par une d'entité extérieure. La schizophrénie reste une maladie obscure. Seuls les symptômes sont bien connus et il est possible de les résorber. Le problème est donc traitable de nos jours. Les différentes formes de schizophrénies sont considérées comme des troubles de la personnalité, des troubles mentaux qui expliquent une dissociation. Les patients avec des délusions ou des hallucinations peuvent être décrits comme psychotiques. La pensée peut être déconnectée et illogique. Certains comportements peuvent être associés à un écart ou un désintérêt social. Selon le *DSM IV-TR*, un désordre mental est un ensemble de désordres, maladies ou incidents qui ont des prédominances émotionnelles dans le comportement et des symptômes psychologiques. La schizophrénie est une psychose qui se manifeste par une modification profonde de la personnalité, et la perte du contact avec la réalité. Elle est très fréquente et touche près de 1 % de la population, et de façon égale les femmes et les hommes. Les principaux symptômes de la schizophrénie relevés dans le *DSM* sont: 1) des hallucinations (distorsions de la perception sensorielle, par exemple de la vision, de l'audition, de l'olfactif, des sensation tactiles, ou du goût). Elles sont présentes chez 2/3 des patients. 2) une croyance fausse fixe; de fausses perceptions (délusion) au niveau sensoriel, visuel, olfactif ou gustatif. 3) des propos désorganisés (idées qui passent de l'une à l'autre de façon non reliées ou incohérence totale); 4) être grossièrement ou scandaleusement désorganisé et catatonique (excitation excessive, mouvements sans rapports ou violents). Dans la forme extrême les patients catatoniques peuvent apparaître

⁸⁰ A. Mirsky, C. Duncan, « Pathophysiology of mental illness: a view from the fourth ventricle », *Internal Journal of Psychophysiology*, 58 (2005), p. 162-178

hébétés avec une posture rigide, en général muets et sans réponse. 5) Dans les symptômes les plus négatifs, il y a une absence de comportement normal total, avec une perte d'expression affective. Il peut s'agir d'alogie (pauvreté de la pensée ou pauvreté de parole) ou de perte de la volonté (absence d'initiative ou de motivation à commencer ou à maintenir une conduite dans la poursuite d'un but).

Ainsi, les symptômes peuvent varier considérablement, allant de phases d'agitation aiguë ou au contraire des états de stupeur avec parfois des attitudes ou des mouvements exagérés (théâtralité). Dans les cas de crises aiguës, des agressions mineures et des actes violents peuvent survenir. Des automutilations peuvent également survenir et le risque de crise suicidaire existe. Les signes d'une psychose schizophrénique sont extrêmement nombreux et vont des troubles dissociatifs de la personnalité à un comportement violent ou un mutisme total. Parfois les signes peuvent être plus désorganisées, plus catatoniques (quand les symptômes physiques sont davantage au premier plan) et le tout peut survenir brutalement.

L'épilepsie est une maladie connue de nos jours. Elle se réfère à un désordre cérébral. C'est une condition neurologique chronique commune qui se caractérise par une occurrence soudaine et des convulsions à répétition ⁸¹. Ces occurrences répétitives sont des signes ou des symptômes éphémères, transitifs dus à une activité neuronale synchronique excessive dans le cerveau⁸². Cette maladie affecte approximativement 50 millions de personnes dans le monde entier. L'épilepsie est en général contrôlée grâce à la médication, mais non guérie. Parfois la chirurgie peut-être considérée dans des cas difficiles. Ce ne sont pas tous les syndromes de l'épilepsie qui restent à vie, par exemple certains restent confinés à des stades de l'enfance. Ces crises de convulsions à répétition (épilepsie) avec un

⁸¹ Commission on Epidemiology and Prognosis, International League Against Epilepsy, « Guidelines for epidemiologic studies on epilepsy. Commission on Epidemiology and Prognosis, International League Against Epilepsy. », *Epilepsia* 34, 4 (1993), p. 592-6; W. Blume, H. Lüders, E. Mizrahi, C. Tassinari, W. van Emde Boas, J. Engel, « Glossary of descriptive terminology for ictal semiology: report of the ILAE task force on classification and terminology. », *Epilepsia* 42, 9 (2001), p. 1212-8

brusque arrêt et un retour à la normale sont impressionnantes. Ce qui l'est, c'est ce changement brusque du comportement.

Ces maladies, aussi bien la schizophrénie que l'épilepsie, connues et traitées par la psychiatrie et la médecine moderne de nos jours, ont très souvent été expliquées dans les temps anciens par une attaque violente de la part d'un agent extrahumain. Il y a, en effet, également souvent perte de conscience au cours de la crise de convulsion (avec oubli total de l'évènement). D'autres troubles restent incompréhensibles de nos jours car ils ne trouvent aucune cause organique: les troubles somatoformes.

3.2.2 *Troubles somatoformes: quand la médecine est inefficace...*

Certaines maladies regroupées auparavant sous le terme de « folie » ou « hystérie » comportent l'un ou l'autre des aspects décrits auparavant: ce sont les troubles somatoformes. Ils pouvaient être aussi perçus comme des possessions démoniaques⁸³. La raison principale est qu'il n'y a pas de causes physiques ou physiologiques visibles dans ces maladies qui semblent être liées à des troubles d'ordre psychologique. Les troubles somatoformes désignent les symptômes physiques qui ne peuvent s'expliquer par une affection médicale générale. Ce sont ces troubles qui sont mis en avant dans le cas des « hystéries collectives » également. Ainsi, la psychiatrie moderne a retenu certains symptômes et traits caractéristiques de l'hystérie et a créé cette distinction particulière de troubles. Le terme d'hystérie n'est plus utilisé en psychiatrie; les troubles de ce genre trouvent une place différente dans les différentes classifications psychopathologiques. Dans le *DSM-IV*, plusieurs sortes de troubles somatoformes sont présentés. L'un des plus significatifs est le désordre de conversion. Dans ce cas ci, il y a une confusion avec une

⁸² R. Fisher, W. van Emde Boas, W. Blume, C. Elger, P. Genton, P. Lee, J. Engel, « Epileptic seizures and epilepsy: definitions proposed by the International League Against Epilepsy (ILAE) and the International Bureau for Epilepsy (IBE). », *Epilepsia* 46, 4 (2005), p. 470-2.

⁸³ A. Mirsky, C. Duncan, *op. cit.*, p. 162 et p. 164-165 (sous le terme « madness »).

maladie physique qui affecte le sensoriel (anesthésie, aveuglement, surdité) ou un fonctionnement moteur volontaire (handicap ou paralysie) qui n'a pas de cause physique ou neurologique. Un autre trouble connu est l'hypochondrie. Ce désordre peut être diagnostiqué quand un patient reste préoccupé avec la peur qu'il a une maladie médicale sérieuse malgré le fait que l'évaluation médicale n'en a trouvé aucune. Même si la croyance n'a pas l'intensité de délusion, les tentatives de le rassurer échouent. Au sein des troubles somatoformes, on trouve également le désordre de la douleur.

Cette sous-catégorie correspond à l'état suivant: quand la plainte prédominante du patient est celle d'une douleur physique qui n'est pas produite ou feinte de façon intentionnelle (désordre factice ou conduite délibérée dans un but précis) et que les facteurs « psychologiques » sont vus comme ayant un rôle significatifs dans l'amorce, la sévérité, l'exacerbation ou le maintien de la douleur. Il s'agit de catégories ou de facteurs qui prédominent dans le diagnostic tel un désordre de la douleur basé sur des facteurs psychologiques et un désordre de la douleur associé à une condition générale avec un rôle minimal des facteurs psychologiques. On trouve également dans ces troubles un désordre somatoforme tout court. Ce diagnostic peut être posé quand une série de plaintes médicalement inexpliquée avec des symptômes physiques multiples commence avant l'âge de 30 ans. Le critère du diagnostic est celui d'un nombre minimal de plaintes de différents systèmes organiques. Ils sont très nombreux: symptômes de conversion tels que problème de coordination ou d'équilibre, paralysie ou faiblesse localisée, difficulté à avaler ou grosseur dans la langue, aphonie, rétention urinaire, hallucinations, perte de la sensation de toucher ou sensation de douleur, double vision, aveuglement, surdité, altération de l'état mental, symptômes dissociatifs tels que l'amnésie ou la perte de conscience autre que l'évanouissement. Enfin, la dernière sous-catégorie est le désordre somatique indifférencié et correspond à une ou plusieurs plaintes physiques tels que fatigue, perte de l'appétit, ou plaintes gastro-intestinales.

Ce sont des maladies inexpliquées puisqu'elles ne trouvent pas de cause médicale directe. Le patient ressent pourtant de la douleur, des déséquilibres physiques qui peuvent

parfois aller jusqu'à la paralysie ou la surdité. Ce sont donc des symptômes exprimés par les individus, non compris par la médecine (ancienne évidemment mais également la plus récente). Toutes sortes de troubles physiques sont exposés dans cette catégorie et pourtant, aucun remède n'est efficace, peu importe les connaissances acquises. Or bon nombre de problèmes, de maux physiques sont décrits comme ayant une cause inexplicable dans l'histoire qui amènent les patients à se tourner, une fois les ressources de la médecine épuisées, vers des sanctuaires d'incubation, des ascètes, voire des prêtres. Certaines de ces maladies obscures ont entretenu la croyance en une entité extrahumaine qui attaquait le corps du patient. D'autres maladies également ont entretenu cette croyance mais elles ont des explications scientifiques concrètes avec, à présent, des remèdes adéquats pour traiter les patients.

3.2.3 *Études scientifiques récentes et liens avec les démons*

Les études neurologiques et les approches expérimentales récentes en psychiatrie et en médecine montrent deux faits très importants pour l'étude de la possession. Tout d'abord, certains troubles comportementaux autrefois attribués au démon relèvent de problèmes neurologiques ciblés. C'est ce que montre un article de 2005 sur la pathophysiologie de la maladie mentale. Qu'il s'agisse de l'épilepsie ou de la « folie » en général (dont la schizophrénie), les auteurs montrent le rôle important d'un fonctionnement anormal dans les structures du cerveau dans une ère en particulier, que ce soit causé par la génétique ou les facteurs environnementaux ou encore une combinaison des deux⁸⁴. Ils se basent sur des études précédentes qui ont montré auparavant le rôle du thalamus dans les cas d'épilepsie⁸⁵. Ils précisent que les neuroscientifiques d'aujourd'hui disposent de méthodes de recherches qui n'existaient pas 15 ans auparavant et qui permettent d'étudier

⁸⁴ *Ibid*, p. 162.

précisément la pathophysiologie de la maladie mentale ou des désordres neuropsychiatriques en particulier. Parmi ces nouvelles méthodes figurent les techniques des imageries fonctionnelles qui permettent de visualiser le cerveau d'un individu vivant, ses fonctions et ses structures; les méthodes électrophysiologiques sont aussi très précises. Ainsi, les désordres étudiés par les auteurs et incluant ces techniques nouvelles sont la schizophrénie, des occurrences soudaines (épilepsie), de l'anxiété et des désordres de personnalités ainsi que du déficit d'attention, du vieillissement et la *dementia*. Selon le *National Institute of Neurological Disorders and Stroke*, la *dementia* n'est pas une maladie spécifique. C'est un terme descriptif pour une série de symptômes qui peuvent être causés par un nombre de désordres qui affectent le cerveau. Les gens qui vivent avec la démence ont des fonctionnements intellectuels délabrés s'écartent des activités normales et leurs relations avec les autres sont perturbées. Ils perdent aussi leur capacité à résoudre des problèmes ou de maintenir un contrôle émotionnel, et ils peuvent connaître des changements de personnalités et des problèmes du comportement tel que l'agitation, les délusions, et les hallucinations. Les docteurs diagnostiquent la démence seulement si au moins deux fonctions du cerveau (tels la mémoire, le langage, les maîtrises perceptives ou cognitives incluant le raisonnement et le jugement) sont atteintes de façon significative sans perte de conscience⁸⁵. La *dementia* peut se produire à la suite d'un accident cérébral ou être au contraire de nature dégénérative. La cause est difficilement perceptible, et les gens observent surtout un changement de comportement. La particularité de tous ces désordres perçus par l'entourage ou ressentis par l'individu est qu'ils sont souvent temporaires.

Ainsi, ce que les auteurs ont étudié, ce sont toutes les maladies incompréhensibles qui, dans les périodes anciennes et médiévales, furent perçues comme des possessions démoniaques. Des problèmes d'ordre neurologiques (parfois des lésions à la suite d'un choc) provoquent des désordres du comportements avec ou sans perte de la conscience et

⁸⁵ G. Moruzzi, H. W. Magoun, « Brain stem reticular formation and activation of the EEG. Electroencephalogr. Clin. », *Journal of Neurophysiology*, 1 (1949), p. 455-477.

⁸⁶ http://www.ninds.nih.gov/disorders/dementias/detail_dementia.htm

qui sont difficilement compréhensibles. Les auteurs offrent d'ailleurs un bref aperçu des traitements de la schizophrénie et de l'épilepsie à l'époque où on croyait à l'attaque du démon⁸⁷. Grâce aux technologies récentes, on perçoit une évolution certaine des connaissances à ce sujet. Leurs conclusions sont que des structures compromises du cerveau provoquent des maladies telles la schizophrénie, l'épilepsie et certains autres problèmes⁸⁸. Ainsi, à une certaine époque, la cause de ces types de désordres était mystérieuse, et pour cause. De nos jours la recherche est toujours en cours pour comprendre ce type de maladies. Ainsi, dans l'Antiquité tardive (puis à l'époque médiévale, moderne, et parfois de nos jours), toute attribution de l'action d'un agent extérieur dans un comportement violent ou inadéquate pouvait être établie. De fait, les manifestations répétées d'actions violentes non volontaires avec perte de conscience a entretenu cette croyance.

D'autres études enfin permettent de pointer également la cause de l'attribution de certains comportements à l'action du démon. Ce sont des approches expérimentales précises qui montrent que de nos jours la croyance en l'action d'un démon peut être présente même au sein d'un corps professoral ayant suivi des cours sur l'épilepsie. Dans une province de Thaïlande, des tests écrits furent réalisés auprès de 102 professeurs et l'étude a montré que 1% des 102 participants croyaient en une cause démoniaque de la maladie⁸⁹. Ainsi, le groupe entretient la croyance. En effet, les croyances religieuses de la microsociété à l'étude (ici la province de Khon Kaen) sont primordiales dans la compréhension et l'approche de la maladie, parmi les gens éduqués, sur cette dernière également. On remarque en effet que des troubles à présent connus, ceux relevant de l'épilepsie, sont encore perçus comme étant une possession démoniaque dans certains

⁸⁷ A. Mirsky, C. Duncan, *op. cit.*, p. 162-165.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 176.

⁸⁹ S. Tiamkao, N. Aauevitchayapat S. Arunpongpaisal A. Chaikakum S. Jitpimolmard, W. Phuttharak, K. Phunikhom, J. Saengsuwan, S. Saetang, S. Tiamkao, S. Vannaprasaht, « Knowledge of epilepsy among teachers in Khon Kaen Province, Thailand », *Journal of the Medical Association of Thailand = Chotmaiethangphaet*, 88, 12 (2005), p. 1802-8.

endroits. En outre, les troubles somatoformes ne trouvant pas actuellement de cause médicale précise (maladies d'ordre physique ou physiologique ?), ils offrent une voie de sortie pour une interprétation spirituelle, surtout que les manifestations de ces troubles sont temporaires ce qui permet de croire en l'efficacité thérapeutique des rituels. Ainsi, dans certains endroits, on fait appel à des guérisseurs. Dans plusieurs microsociétés, ils sont là, présents, et accessibles. C'est le cas des personnages charismatiques des provinces à l'étude, qu'il s'agisse de possession voulue ou adorisme (chaman) ou de possession non voulue ou exorcisme (ascète ou autre personnage charismatique). L'anthropologie cognitive et évolutionniste de la religion permet de saisir pourquoi les populations croyaient et persistaient à croire en l'effet thérapeutique des rituels.

3.3 La perception du phénomène religieux

3.3.1 *L'anthropologie cognitive et évolutionniste de la religion: définitions*

L'étude cognitive des religions et de la religiosité est un champ de recherche en plein essor. Psychologues, neuroscientifiques et anthropologues unissent leur effort pour fournir une description naturaliste des mécanismes (mentaux et sociaux) qui donnent lieu aux comportements et concepts religieux. Les sciences cognitives, comme d'autres sciences, fournissent des explications de phénomènes observables (que ce soit le langage, la catégorisation ou la prise de décision) en identifiant les mécanismes qui les produisent⁹⁰. Suivant l'analyse de D. Marr⁹¹, les sciences cognitives aspirent à produire des descriptions des phénomènes cognitifs à 3 niveaux: 1) une description de la fonction du mécanisme; 2) une description algorithmique du mécanisme; 3) une description du substrat neuronal du mécanisme. Une notion importante pour comprendre l'architecture mécanique de l'esprit

⁹⁰ P. Thagard, *Mind: Introduction to cognitive science* (2nd ed.), Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.

⁹¹ D. Marr, *Vision: A computational investigation into the human representation and processing of visual information*, San Francisco: W.H. Freeman, 1982.

est celle de *modularité*⁹². Selon J. A. Fodor, certaines facultés de l'esprit sont modulaires, c'est-à-dire informationnellement encapsulées (l'information dans le module est isolée de celle des autres modules), spécifiques à un domaine et automatiques. Selon plusieurs chercheurs, ces modules seraient en partie innés. L'humain, en effet, vient au monde avec une certaine compétence à faire des inférences quant à certains types d'entités: il possède une connaissance non scientifique et intuitive des objets physiques⁹³ des animaux⁹⁴ et des agents intentionnels⁹⁵.

La psychologie évolutionniste est une tentative d'importer la recherche cognitive en biologie⁹⁶. Alors que pour A. Fodor les modules sont périphériques (relevant du domaine de la perception), selon les psychologues évolutionnistes ce serait l'ensemble de l'esprit qui serait modulaire. De la perception des visages à la capacité d'attribuer des états mentaux à autrui *via* la capacité à détecter les « tricheurs » (individus qui dérogent à une règle ou une convention de réciprocité), l'esprit serait un ensemble de processeurs automatiques et spécifiques au domaine. À cela, la psychologie évolutionniste ajoute aussi l'adaptativité des modules: chaque module est en fait une solution adaptative à un problème récurrent dans l'environnement et aurait été conservée par la sélection naturelle. La psychologie évolutionniste consiste donc à étudier l'esprit et ses manifestations comme on étudie un organisme en biologie évolutionniste: on divise le système en sous-systèmes et on étudie la fonction adaptative de chacun. La psychologie évolutionniste étudie ainsi des « organes mentaux » comme le langage ou les émotions.

⁹² J. A. Fodor, *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.

⁹³ P. Hayes, « Naive physics 1: Ontology for liquids », In J. Hobbs & R. Moore (Eds.), *Formal theories of the commonsense world*. Norwood, N.J.: Ablex Pubs, 1985.

⁹⁴ D. L. Medin, & S. Atran, *Folkbiology*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.

⁹⁵ A. M. Leslie, « Pretense and representation: The origins of « theory of mind » », in *Psychological Review*, 94, 4 (1987), p. 412-426; *Idem.*, A. M., Tompkins, and agency: « Core architecture and domain specificity », In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, New York: Cambridge University Press, 1994, p. 119-148.

⁹⁶ J. H. Barkow, L. Cosmides, & J. Tooby, *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*. New York: Oxford University Press, 1992; J. Tooby, & L. Cosmides, « Conceptual foundations of evolutionary psychology » In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology*, Hoboken, NJ: Wiley, 2005, p. 5-67.

L'anthropologie cognitive⁹⁷ est une branche de la psychologie évolutionniste qui s'intéresse plus particulièrement à l'étude cognitive et évolutionniste de phénomènes culturels. Elle reconnaît bien sûr qu'une variation culturelle existe, mais cette variation n'est pas infinie ni omnipotente: la structure innée de l'esprit humain encadre ses possibilités de variations et peut être étudiée au-delà des variations culturelles. Ainsi, les productions culturelles sont comprises comme des conséquences de mécanismes cognitifs universels insérés dans un contexte social particulier. Tout comme l'épidémiologie étudie les facteurs qui promeuvent la circulation, le développement et la transmission de virus, l'anthropologie cognitive étudie la propagation de phénomènes culturels en fonction des mécanismes cognitifs qu'ils recrutent. La propagation des phénomènes culturels est certes analogue à celle d'un virus, mais une analogie couramment utilisée est la propagation d'un gène: en vertu de leur adaptativité, certains gènes se répandent plus facilement dans une population. De même, nombre de phénomènes culturels (habitudes, expressions, vêtement, croyance) se comportent comme des gènes: certains « survivent » mieux que d'autres dans une population et connaissant un plus grand accroissement, alors que d'autres disparaissent rapidement, comme des espèces éteintes. Un des moteurs importants de la propagation de produits culturels est l'imitation. Nous imitons ce que nous voyons, et cette imitation peut comporter un ajout d'information, ce qui permet la variation sur des thèmes connus. La sélection culturelle se fait alors par le choix de retenir ou non une certaine idée ou son incarnation. Ces « gènes de la culture » ont été baptisés « mèmes » par le biologiste Richard Dawkins⁹⁸ - du grec *mimesis*, imitation (le préfixe mi- a été soustrait pour conserver une ressemblance avec "gènes"). Les mèmes sont des idées, comportement ou habitudes culturellement transmises. La culture est alors définie comme un pool mémique, un immense bassin de mèmes qui tentent de se reproduire, et la mémétique est l'étude de l'évolution de ces unités d'information⁹⁹. Les mèmes sont souvent assemblés en complexes

⁹⁷ D. Sperber, *La contagion des idées*, Paris: Odile Jacob, 1996; *Idem., Metarepresentations: A multidisciplinary perspective*, Oxford, New York: Oxford University Press, 2000.

⁹⁸ R. Dawkins, *The selfish gene*, Oxford: Oxford University Press, 1976.

⁹⁹ S. J. Blackmore, *The meme machine*, Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1999.

co-adaptés de mèmes (ou mèmeplexes), tout comme le sont certains complexes de gènes. Par exemple, les gènes responsables des dents, de l'estomac et des sucs gastriques ont évolué ensemble dans le pool génique; ainsi, les mèmes de Dieu, l'âme, l'enfer, les rituels, l'Église et la Bible sont des complexes de mèmes qui ont évolué ensemble dans le pool mémique oriental (ou occidental). Notre étude participe donc à une analyse de complexes de mèmes: le démon, la possession, les rituels et l'exorcisme.

3.3.2 *Les mécanismes cognitifs du phénomène*

La recherche en ce domaine¹⁰⁰ a produit aujourd'hui un modèle explicatif relativement standard. Selon ce modèle, les phénomènes religieux (concepts, croyances et comportements) partagent plusieurs ressemblances. Dans chaque société, en effet, sous une forme ou une autre, on retrouve des pratiques qui impliquent¹⁰¹:

1. Des croyances en des entités, agents et mondes contre-intuitifs
2. Des expressions coûteuses (qui impliquent un coût, un don, une offrande) et difficiles à simuler de son engagement envers des agents surnaturels
3. La maîtrise, par des agents surnaturels, des angoisses existentielles (mort, maladie, catastrophe, injustice, etc.)
4. La coordination ritualisée des items 1-2-3 par une communion

Les mécanismes cognitifs recrutés par la cognition religieuse sont des mécanismes ordinaires qui fonctionnent hors de leurs domaines habituels. Prenons différentes manifestations comportementales de la religiosité: que ce soit implorer l'aide d'une statue, alimenter une montagne affamée, sacrifier un animal pour apaiser un ancêtre fâché (mais

¹⁰⁰ S. Atran, & A. Norenzayan, « Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion », *The Behavioral and brain sciences*, 27, 6 (2004), p. 713-730; discussion, p. 730-770; J. L. Barrett, « Exploring the natural foundations of religion », *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 1 (2000), p. 29-34; P. Boyer, « Religious thought and behaviour as by-products of brain function », *Trends in cognitive sciences*, 7, 3 (2003), p. 119-124; *Idem*, *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: R. Laffont, 2001. (traduction anglaise: *And man creates god: Religion explained*. New York: Basic Books, 2001; voir un résumé du domaine dans D. C. Dennett, *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*, New York: Viking, 2006.

pourtant mort) ou repousser un esprit ou un démon à l'aide d'une croix, une certaine unité cognitive relie ces phénomènes pourtant divers. En effet, chacun fait appel au fonctionnement habituel d'un des trois modules génériques et des concepts qui y sont usuellement rattachés: physique (Artefact ou Objet Inanimé), biologie, (Plante et Animal) et psychologie (Personne). À ces concepts est ajoutée une propriété inhabituelle (parfois typique d'un autre module ou concept). Par exemple, nous nous attendons intuitivement à ce qu'un animal (module biologique) puisse être affamé, mais non une montagne (module physique): une anticipation par défaut du module biologique (un être vivant peut avoir faim) est ajoutée à une entité physique. Tous les agents surnaturels (fantôme, dieux, démons, esprits, etc.) ont par exemple les caractéristiques d'agents cognitifs auxquelles notre module de psychologie ordinaire nous prédispose (ils ont des désirs, des pensées, des motivations, posent des actions, réagissent aux nôtres, etc.). Culture et cognition s'entrecroisent dans cette étude: les concepts d'agents surnaturels les plus courants, selon P. Boyer, se réduisent en fait à quelques patrons (*templates*) où sont réunis d'une part, un concept typique d'un domaine doté de ses hypothèses par défaut et, d'autre part, une violation, culturellement transmise, d'une de ses hypothèses par défaut. Tous les concepts religieux possèdent la structure suivante:

- [1] Étiquette lexicale
- [2] Classification implicite dans une catégorie ontologique intuitive
- [3] Représentation explicite de violation d'une attente intuitive, soit [3a] une brèche dans les anticipations par défaut, soit [3b] l'import d'une attente d'une autre catégorie
- [4] Les caractéristiques par défaut de cette catégorie
- [5] Autre information encyclopédique

Le concept de Dieu, au sens de la religion chrétienne, comporte ainsi (1) une entrée lexicale (« Dieu » en français, « God » en anglais, etc.), (2) est implicitement considéré

¹⁰¹ S. Atran, & A. Norenzayan, *op. cit.*, p. 713.

comme une personne, bien que (3) ses qualités d'immatérialité et d'omnipotence en fassent une personne surnaturelle (3a); il possède cependant (4) les autres attributs d'une personne, à savoir des connaissances, des désirs voire une capacité de communiquer. D'autres informations (5) complètent le portrait: créateur du monde, père de Jésus, etc. On retrouve régulièrement les patrons suivants:

- psychologie intuitive + physique contre-intuitive
 - exemple: des agents cognitifs qui traversent des murs ou entrent dans un corps (fantôme, démons)
- psychologie intuitive + biologie contre-intuitive
 - exemple: des agents cognitifs qui ne meurent jamais (dieux)
- physique intuitive + biologie et/ou psychologie contre-intuitive
 - exemple: une statuette qui écoute les plaintes

La psychologie ordinaire, ou « théorie de l'esprit », est de loin le module le plus sollicité pour les concepts religieux, à la fois pour ses raisonnements par défaut et pour leur violation. Les religions ne s'intéressent pas aux chaises invisibles ou aux plantes qui jappent; la majorité des concepts religieux sont des concepts d'agents cognitifs surnaturels. Les dieux ou les démons ont toutes les caractéristiques psychologiques des personnes sauf certaines propriétés biologique et physiques (invisibilité, immatérialité) et nombre de cultes attribuent des propriétés psychologiques à des artefacts (croix, statuettes) ou objets physiques (soleil, lune, montagne).

L'omniprésence des représentations d'agents cognitifs n'est pas accidentelle et elle est aussi expliquée par une approche cognitive. Les êtres humains auraient ainsi développé une hypersensibilité à la présence d'agents intentionnels, un « dispositif hyperactif de détection d'agentivité »¹⁰². Même lorsque peu d'information est disponible, ce mécanisme cognitif tend à attribuer la manifestation de phénomènes incongrus ou ambigus à des agents. En vertu de sa sensibilité, ce mécanisme peut se déclencher en l'absence d'agent: un bruit dans la forêt sera pris pour la présence d'un prédateur caché, une forme dans les

¹⁰² S. Guthrie, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

nuages interprétée comme un visage. Dès lors, le module de psychologie ordinaire doté d'un tel dispositif, dans certaines conditions culturelles, peut faire en sorte qu'on croit qu'un phénomène est l'œuvre de personnes décédées ou d'êtres surnaturels. Les caractéristiques contre-intuitives ont un rôle psychologique important: c'est en effet grâce à elles que les concepts religieux – comme d'autres concepts partiellement contre-intuitifs – mobilisent l'attention (les modules détectent une propriété non-standard), sont plus facilement mémorisés et ont plus de chance d'être culturellement transmis. En bref, elles expliquent le succès d'un même. Les propriétés contre-intuitives ne doivent pas toutefois être trop nombreuses, mais suffisamment pour déclencher une certaine dissonance cognitive. Ce ne sont pas tous les concepts contre-intuitifs qui sollicitent l'attention, la mémoire et qui sont popularisés dans une culture: encore doivent-ils avoir un rôle important dans la vie privée et sociale.

3.3.3 *La persistance des concepts*

Il est donc important de noter qu'un des résultats importants de l'anthropologie cognitive de la religion est de montrer que les concepts religieux fonctionnent comme d'autres concepts, à savoir en recrutant des modules adaptés. La croyance en des agents surnaturels et des mondes contre-intuitifs (paradis, enfer) ne peut toutefois jamais être complètement justifiée inductivement ou déductivement. Les comportements ritualisés ont alors pour fonction de perpétuer la cohérence des concepts religieux et d'optimiser leur utilité existentielle¹⁰³. Un rituel implique généralement, comme nous l'avons vu avec les approches sociologiques, une stéréotypie (comportement répété), une rigidité dans la performance, un sentiment de compulsion et certains thèmes en particulier. Ces thèmes

¹⁰³ S. Atran, & A. Norenzayan, *op. cit.*

peuvent être le danger de la contamination, de la prédation ou des dangers dus à autrui¹⁰⁴. Comme l'environnement du rituel est généralement simplifié, prévisible et plus significatif que l'environnement quotidien, sa performance mise en œuvre permet entre autres une canalisation et une représentation de peurs et d'angoisses universellement partagées: la peur de perdre un enfant, d'être attaqué par un prédateur ou trahi par un être cher sont des universaux humains dont la psychologie cognitive a révélé la similarité dans l'expression émotive. Les rituels fournissent aussi de l'information sur des dangers potentiels et les solutions: comme les concepts contre-intuitifs, ils recrutent l'attention et facilitent ainsi leur transmission. Si les sciences cognitives peuvent expliquer la structure et la mécanique de ces concepts, il revient en revanche à l'histoire, la politique ou l'économie d'expliquer les modalités particulières d'expression culturelle de ces patrons conceptuels et les violations des hypothèses intuitives.

3.3.4 *Efficacité symbolique et biais de confirmation*

L'efficacité apparente, ou symbolique, des rituels de guérison peut s'expliquer d'une part par le caractère temporaire des malaises (comme dans l'épilepsie) et d'autre part par les biais de confirmation d'hypothèse. Ce biais est une propriété de plusieurs raisonnements quotidiens où les sujets ont tendance à interpréter une information de façon à ce qu'elle confirme une idée pré-établie. Le biais consiste à ne chercher qu'une vérification de leur hypothèse ou croyance, et à éviter des situations qui pourraient réfuter l'hypothèse¹⁰⁵. Lorsqu'on entretient une seule hypothèse sur la cause d'un événement, par exemple, on diminue la probabilité qu'une autre cause soit à l'œuvre. De la sorte, lorsqu'on croit aux vertus curative de l'exorcisme, et lorsqu'un épileptique est « guéri » par

¹⁰⁴ P. Lienard, & P. Boyer, « Whence collective ritual ? A cultural selection model of ritualized behavior », in *American Anthropologist*, 108, 4 (2006), p. 814-827.

¹⁰⁵ R. S. Nickerson, « Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises », *Review of General Psychology*, 2 (1998), p. 175-220.

l'exorciste, les biais de confirmation poussent les croyants à considérer l'exorcisme comme une pratique effective et le démon comme cause de la maladie.

Conclusion

Notre brève histoire de la possession montre l'existence d'un phénomène intemporel et varié. De fait, les fluctuations d'un groupe à l'autre, d'une société à l'autre dépendent du système de pensée (mythologique ou religieux) présent. Ce qui est commun aux sociétés ou microsociétés connaissant le phénomène de la possession est une facilité à entrer dans des conduites « hystériformes », une croyance en la possession partagée et des rituels thérapeutiques. Nous allons voir dans une deuxième partie que ces cadres conceptuels s'appliquent à l'Antiquité tardive grâce aux récits détaillés de symptômes et signes de la possession ainsi que des rituels appliqués pour remédier aux problèmes, chasser l'impur et « guérir ». En effet, ce qui reste constant, comme nous avons pu le remarquer avec les approches anthropologiques et cognitives est cette recherche de guérison ou de solutions face à un problème insoluble. Ce qui est au cœur de l'étude est la fonction thérapeutique des rituels. Or les approches naturalistes du démon pointent certaines de ces maladies exposées au cours des rituels. Les plus courantes comportent des phases comportementales particulièrement violentes (ressenties ou perçues par l'entourage) mais qui ont la particularité d'être éphémères. Ainsi, une explication de l'efficacité réelle des rituels de possession, de leur essor et de leur évolution dans le temps, est possible.

DEUXIÈME PARTIE

ORDRE ET DÉSORDRES DE LA NATURE À BYZANCE

Partie II: Introduction

Après avoir vu la société protobyzantine, sa représentation hagiographique et les approches sur la possession et l'exorcisme en tant que rituels populaires, nous allons présenter les nouvelles composantes et figures qui s'imposent avec l'essor du christianisme: l'entité maléfique (chapitre I), la possession démoniaque (chapitre II) et l'exorciste charismatique (chapitre III). Ce sont les siècles où l'interprétation des fléaux de Dieu répandus par les démons et l'essor d'un dualisme ordre/désordre, œuvre de Dieu/œuvre du diable s'installent. L'étude des rituels mis en œuvre pour rétablir l'ordre (en chassant le démon) montre une croyance en l'efficacité réelle de ces gestes et des paroles tirés de l'Évangile. Les biais de confirmations et les mécanismes de la cognition religieuse, renforcées par les croyances socialement partagées, sont en effet assez efficaces pour permettre à un nouveau système de s'établir et de se maintenir.

Chapitre 1. La figure de l'entité maléfique

« Pour les Byzantins, suite à la christianisation et à l'établissement d'un code moral fondé sur l'opposition entre le bien et le mal, la première cause de la folie était le diable. Le diable et ses complices, croyait-on, essayaient d'intervenir dans les affaires humaines avec l'intention de les éloigner d'un ensemble de codes fondamentaux dans la société. Lorsque cette déviation des codes acceptés était significative, cela signifiait que le sujet (l'homme) avait été changé en un objet (instrument) du diable, qui poursuivait deux objectifs: détruire ses victimes mentalement et physiquement, et ébranler la foi des autres membres de la société dont la conduite était dictée par le Christ¹ ».

¹ L. Mavrommatis, « Byzantine fools: The link between nature and society », *In* M. Teich, R. Porter & B. Gustafsson (Eds.), *Nature and society in historical context*, New York: Cambridge University Press, 1997, p. 37-49, p. 42 (je traduis).

Introduction

Nous allons présenter dans le premier chapitre de cette partie une des figures majeures du nouveau système de croyance qui s'instaure avec l'essor du christianisme: l'entité maléfique. Nous verrons tout d'abord au sein de quelle démonologie cette figure se développe (nature, caractère, hiérarchie; partie 1). Dans un second temps il faudra distinguer obsession et possession pour comprendre les multiples attaques du diable et des démons d'un point de vue de l'individu (partie 2). Enfin nous verrons l'impact de la croyance au *daimôn* en particulier et nous montrerons les différents héritages de la resémantisation opérée au cours de ces siècles (partie 3), resémantisation assez efficace pour que le nouveau concept, chrétien, s'impose durablement et soit une figure importante d'un nouveau code moral.

1 La démonologie des auteurs de l'époque protobyzantine

La démonologie est l'étude de la nature et de l'influence supposée des démons. Les études à cet égard pointent des catégories fort précises de la démonologie: l'ancienne démonologie sémitique, la démonologie de l'Ancien Testament, les diverses doctrines enseignées dans la littérature juive apocryphe et apocalyptique et la doctrine enseignée dans le Nouveau Testament, entre autres². Nous verrons premièrement la démonologie hagiographique puis nous étudierons ensuite les problèmes à l'origine de l'évocation d'une entité maléfique.

² E. Langton, *La démonologie. Étude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris: Payot, 1951, p. 237-242.

1.1 La démonologie. Caractéristiques et définitions

1.1.1 *Démonologie orientale grecque*

La démonologie hagiographique s'inscrit dans un courant de pensée oriental grec. Quelques études permettent de délimiter les différentes traditions. Tout d'abord, une division est faite par P. Joannou de la démonologie en deux catégories: la démonologie populaire et la démonologie critique (cette dernière étant en grande partie attribuée à Psellos, au XI^e siècle)³. Puis, une division de ces catégories est établie en deux grandes traditions dans la démonologie byzantine tardive, établies par R. P. H. Greenfield: une tradition orthodoxe, c'est-à-dire qui assigne au démon une place bien particulière, soumise à la divinité. Puis une tradition « alternative » où les démons sont les agents de la magie, de la sorcellerie, et ont leur propre volonté⁴. L'étude des mentions de démons dans un corpus de texte de l'époque primitive est à insérer dans ces traditions complexes. Il faut définir ces systèmes de croyances au sein de traditions orthodoxes et alternatives, tout en gardant les catégories de P. Joannou et en les adaptant aux siècles à l'étude, à savoir les premiers siècles de notre ère. Ce sont des écrits patristiques et monastiques qui ont permis de développer la démonologie de l'époque médiévale étudiée par P. Joannou et R. P. H. Greenfield. La démonologie savante se trouve être, dans notre nouvelle catégorie d'étude, une démonologie patristique (développée par les Pères de l'Église et les évêques de cette époque). Ensuite, la démonologie populaire est plus généralement, dans les premiers siècles chrétiens, retranscrite par les moines: il s'agit donc d'une démonologie monastique. La différence entre les deux types de démonologie est le type d'emprunt fait aux textes de la Bible et l'influence des croyances populaires dans certains endroits (surtout au sein de monastères). Dans certains cas la démonologie sert à imposer une rhétorique biblique

³ P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle: la vie inédite de S. Auxence par M. Psellus*, Wiesbaden: zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa, 1971, p. IX-X.

évidente, alors que dans l'autre une imagerie particulière du diable et du démon se distingue. Il faut évaluer l'apport de chaque tradition dans le système littéraire hagiographique. Il est possible ainsi de comprendre, à la suite d'une analyse littéraire, que les termes 'ο Ἐχθρός et 'ο Σατανᾶς sont des images bibliques par excellences et que d'autres termes sont liés à des conceptions nouvelles, comme 'ο Μισόκαλος, ou à une conception ancienne devenue chrétienne et qui a évolué, comme le δαίμων. L'image du diable⁵ ou de l'entité maléfique reste à être précisée dans les premiers siècles chrétiens.

1.1.2 La démonologie latine

En outre, l'étude de la démonologie en Occident permet de spécifier encore mieux le système démonologique byzantin. En Occident, une large part est faite aux conceptions bibliques dérivant de la traduction latine de la Bible. Ainsi, les études sur la démonologie occidentale s'attardent sur des termes et des images très connues, tels Lucifer, Belial, Béalzébuth, Mephisto⁶. Pourtant on ne les retrouve pas ou très peu dans les textes hagiographiques à l'étude, et selon des différences de degrés très significatives. Les études déjà entreprises sur la démonologie occidentale sont utiles justement pour souligner les spécificités orientales de ces premiers siècles chrétiens. On ne trouve nulle part le nom Lucifer dans les sources grecques. Et pour cause. C'est seulement à partir d'Origène que le nom est retenu. Il vient de la traduction de la Vulgate d'un passage d'Isaïe (14-12) où la

⁴ R. P. H. Greenfield, *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: Hakkert, 1988, p. 166.

⁵ Sur l'image du diable à Byzance: A. Ducellier, *Le diable à Byzance*, in *Le diable au Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)* (=Sinéfiance, 6), Cuernum: Université de Provence, 1979, p. 195-212; C. Mango, « Diabolus Byzantinus », *DOP*, 46 (1992), p. 215-224; P. Boulhol, *Les héritiers de Mechisédech. Famille et sainteté dans l'hagiographie antique (II^e-VI^e siècles)*, Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la dir. de J. Fontaine, février 1991, VI^e partie, 1.2.3. (sur le diable); E. V., Maltese, *Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizione popolare*, in *L'autunno del diavolo. « Diabolos, Daologos, Daimon »*. Convegno di Torino, 17/21 ott. 1988, vol. I, Milano: E. Corsini-E. Costa (cur.), 1990, p. 317-333. Point de vue général: F. X. Gokey, *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Washington: The Catholic University of America Press, 1961 [réimpr. AMS Press, New York, 1979].

⁶ *Le Diable, colloque de Cerisy*, Paris: Dervy, 1998. Ce recueil offre de nombreuses études du diable à l'époque médiévale et l'onomastique est détaillée.

chute d'un tyran est comparée à celle de Héléel ben sharar, « fils de l'aurore, étoile du matin » (*Lucifer qui mane ariaboris*)⁷. Ainsi, l'évolution de la démonologie en Occident est centrée sur sa langue (latine) et ses particularités propres. Par contre, tout ou presque en Orient provient de textes rédigés dans des siècles presque contemporains à l'étude, et les sources hagiographiques sont de même langue, issues des mêmes régions. Certaines images fortes de la démonologie occidentale sont directement issues des images grecques diffusées en latin. En effet, certains termes, tels que le Diable ou les démons dérivent des traductions grecques 'ο διάβολος et 'ο δαίμων. Des études mettent en valeur la démonologie de l'Ancien Testament, la démonologie du Nouveau Testament ou chez les Pères de l'Église⁸, ou encore la démonologie chrétienne par rapport aux anciennes démonologies ou aux démonologies juives, babyloniennes, égyptiennes⁹. Certains ont vu dans les textes hagiographiques un moyen de mettre en exergue un certain trait de la démonologie ou encore dans un texte en particulier un thème à exploiter¹⁰. Les textes à l'étude contiennent d'innombrables mentions de démons et du diable. Tous ces récits, comparés à d'autres textes de l'Antiquité tardive, offrent, au moyen de la grille analytique proposée (christianisme et paganisme au sein des deux traditions, orthodoxe et alternative) une vision globale des caractéristiques de la pensée byzantine primitive. Voyons ces mentions de l'entité maléfique au sein des sources hagiographiques de notre corpus.

⁷ J.-C. Aguerre, « De l'Incertitude du Diable » in *Le Diable, Colloque de Cerisy*, Paris: Dervy, 1998, p. 24.

⁸ F. X. Gokey, *op. cit.*

⁹ E. Langton, *op. cit.*

¹⁰ Comme l'incubation: cf. M. Hamilton, *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews: W. C. Henderson and son; London: Kent and co, 1906; N. Fernández Marcos, *Los « Thaumata » de Sofronio. Contribución al estudio de la « Incubatio » cristiana*, Madrid: CSIC, Instituto Antonio de Nebrija, 1975.

1.2 Nature du diable: les réflexions dans les textes hagiographiques

1.2.1 La réflexion patristique

Les mentions de l'entité maléfique chez les Pères de l'Église sont importantes. La plus importante est le diable, 'ο διάβολος, utilisé par Athanase d'Alexandrie dès la *Vie d'Antoine*¹¹. Le diable peut être désigné comme étant « Le Noir »¹². C'est également « le jaloux » ('ο βάσκανος)¹³ ou encore « ce fourbe »¹⁴. Satan peut être mentionné pour évoquer de fausses accusations¹⁵, et le diable est ainsi l'ennemi du bien en tant que responsable de fausses accusations¹⁶. Il s'agit d'une utilisation du diable comme une image d'opposition, de troubles, souvent dans un but rhétorique. Dans le *Pré Spirituel* de Jean Moschos, deux chapitres traitent du diable¹⁷, d'autres mentionnent Satan¹⁸ et le diable jaloux¹⁹. L'*Histoire Lausiaque* de Pallade montre que l'utilisation du diable et des démons n'est pas la même selon le sujet de l'étude. En effet, à la différence du *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome*, le démon apparaît pas moins de 38 fois, le diable 5 fois, sur 71 courtes biographies, avec des éléments merveilleux. 25 chapitres sur 71 font des mentions du diable

¹¹ *Vie d'Antoine*, chap. 5, 1.

¹² *Vie d'Antoine*, chap. 6, 5

¹³ *Vie de Macrine*, chap. 24, 37.

¹⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 37, 3.

¹⁵ *Vie d'Olympias*, chap. III.

¹⁶ *Vie d'Olympias.*, chap. IX.

¹⁷ *Pré Spirituel*, chap. 30 et chap. 66.

¹⁸ *Pré Spirituel*, chap. 116.

¹⁹ *Pré Spirituel*, chap. 204.

et des démons²⁰. Ainsi, une biographie consacrée à un évêque, surtout en temps de crise, utilise les démons et le diable dans un but rhétorique, sans éléments merveilleux, à la différence d'une œuvre consacrées aux anachorètes d'Orient. Le but hagiographique et les croyances exposées ne sont pas les mêmes.

1.2.2 La réflexion monastique

Dans les vies de saints, les auteurs utilisent de nombreux termes, certains forts évocateurs, pour traiter de ce thème. Les termes les plus courants sont διάβολος, πνεῦμα, δαίμων, δαιμόνιον et φάντασμα. D'autres termes également désignent le diable et les démons. Par exemple, on rencontre « l'Ennemi »²¹ ou bien quelques variantes avec Μισόκαλος²². Ο μισόκαλος c'est, littéralement, « celui qui hait le bien ». Il se retrouve très présent dans la littérature monacale depuis la *Vie d'Antoine*²³. En effet, Antoine est dit « ami de Dieu » ou « aimant Dieu » dès le début de la *Vita*²⁴. Ce terme vante la conduite vertueuse²⁵. L'ascèse est difficile, et la figure antithétique est amenée au paragraphe suivant: « mais le diable, ennemi du bien et jaloux », s'oppose à Antoine par des moyens divers dont la fonction des démons s'illustre à ce moment précis. Ainsi, Ὁ μισόκαλος se trouve au sein de récits où il a description des assauts du diable contre les

²⁰ Pallade, *Histoire Lausique*, Lettre, Prologue, chap. 2, chap. 6, chap. 12, chap. 16, chap. 17, chap. 18, chap. 19, chap. 21, chap. 22, chap. 23, chap. 25, chap. 33, chap. 34, chap. 35, chap. 36, chap. 38, chap. 43, chap. 44, chap. 47, chap. 49, chap. 53, chap. 58, chap. 71.

²¹ *Vita Prima*, chap. 42, l. 13, p. 27; *Vita Prima*, chap. 127, l. 4, p. 81; *Vie d'Hypatios*, chap. 24, l. 13, p. 151.

²² *Vie d'Antoine*, chap. 5, l. 1; *Histoire Lausique*, Prol. [1], p. 56; *Vie d'Hypatios*, chap. 15, l. 3, p. 125. Sur l'adjectif, voir: G. Bartelink, « Μισόκαλος, épithète du diable », *Vigiliae Christianae* 12 (1958), p. 37-44.

²³ G. J. M. Bartelink, *Callinicos, Vie d'Hypatios*, Paris: Cerf: SC n°. 177, 1971, note p. 104.

²⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 4, l. 4.

²⁵ G. J. M. Bartelink, *Μισόκαλος*..., p. 38 et 40. L'auteur relève, en outre, d'autres épithètes du diable dans la littérature patristique. Ils n'ont pas été rencontrés dans la littérature hagiographique. On trouve parfois quelques termes abstraits tels que σκάνδαλον, πειρασμός, qu'on peut traduire respectivement par obstacle et tentations, dans la *Vie d'Antoine* et la *Vie d'Hypatios* par exemple, mais rien qui qualifie le diable directement.

individus²⁶, comme épithète désignant la jalousie ou l'envie, avec 'ο Ἐχθρός²⁷. Le diable est donc celui qui hait les hommes et qui s'efforce par tous les moyens de leur nuire. Le diable peut être l'« Ennemi de la vérité » qui peut devenir, « le diable, ennemi de la vérité »²⁸, et « Le Trompeur ». Enfin, le Satan (*o satanas*) désigne également le diable²⁹ avec l'adjectif σατανικός³⁰. Le terme Satan se trouve dès l'Ancien Testament pour exprimer un obstacle qu'il faut combattre. Il y désigne clairement les adversaires d'Israël³¹ ou encore l'adversaire (« Quand l'impie maudit son adversaire, c'est lui-même qu'il maudit »)³². Parfois même, le terme *diabolos* a été traduit par Satan, dans Zacharie, 3, 1-2 (où le texte ancien, grec, emploie clairement, les deux fois, le terme 'ο διάβολος, alors que les traductions retiennent le terme Satan³³). Le diable est aussi appelé « l'Exterminateur »³⁴ dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*.

1.3 La hiérarchie du mal

Voyons les idées qui se retrouvent dans le corpus au sujet de l'entité maléfique. De nombreuses caractéristiques communes peuvent être identifiées dans l'ensemble des textes. La première concerne la hiérarchie du mal.

²⁶ G. J. M. Bartelink, *Callinicos...*, p. 104. Voir: G. J. M. Bartelink, *Μισόκαλος...*, p. 37-44.

²⁷ *Ibid.*, repris par F. X. Gokey, *op. cit.*, p. 96.

²⁸ *Vita s. Théodore de Sykéon*, chap. 11, l. 1, p. 9

²⁹ *Vie d'Hypatios*, chap. 3, 3; chap. 43, 13, deux fois.

³⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 24, 29; chap. 43, 5.

³¹ 3 Roi, 11, 14.

³² *Siracide* 21, 27.

³³ *La Sainte Bible*. traduite des textes originaux hébreu et grec par L. Segond, docteur en théologie, version revue (dix-septième édition), Paris: Société biblique de Genève, 1998, p. 938; *La Bible. Nouvelle traduction*, Paris: Bayard, 2001, p. 1127.

³⁴ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 126; chap. 127, 7, 14, p. 114; associé à *diabolos* au chapitre 126.

1.3.1 *Le chef des démons*

Le diable est le « chef des démons »³⁵. Il a sous ses ordres les démons, qui, souvent, sont représentés par des chiens ou des serpents. Le diable doit être méprisé, lui et ses démons: « telles sont les fourberies de l'ennemi avec ses chiens »³⁶. Dans la tradition orthodoxe, il envoie les démons sur terre. Dans un chapitre traitant de Satan, un récit rend compte de ses attaques et « Satan entendit Syméon qui parlait ainsi, et soudain il fonce d'en haut sur son abri de peau avec force bruits et clameurs, tandis qu'il lance d'en bas des démons sous la forme de gros serpents. » « Et de nouveau le diable, rassemblant quantité de serpents, imagina nombre d'épouvantails. » Syméon dit aux démons qu'il ne les craint pas et le diable entendant ces paroles disparut avec ses chiens³⁷. Dans cette hiérarchie, il y a tout d'abord le Diable, puis les démons, ses chiens. L'idée est clairement exprimée dans un autre passage, celui de la *Vie de Théodore de Sykéôn* où un démon dialogue avec Théodore tout en évoquant son « père le Diable »³⁸. Il « n'ose pas rentrer » chez son père le Diable car il a été chassé par Théodore du corps d'un enfant. Les démons sont ainsi inférieurs à leur chef³⁹. Une croyance en effet était très répandue: le Diable envoie sur la terre ses fils pour y commettre leurs méfaits. Ensuite ils retournent chez leur père pour rendre compte de leur mission⁴⁰. A.-J. Festugière fait remarquer que ces épisodes se rencontrent fréquemment au cours de ces siècles. Dans les *Acta Petri et Pauli* 16, saint Paul, allant à Rome, arrive au *Forum Appii*, s'y endort et voit en songe un personnage assis sur un trône d'or et autour de lui une foule de démons noirs qui rapportent leurs exploits. Si un démon a échoué dans sa mission comme ici avec un tout jeune homme, il a honte de retourner devant son père.

³⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 24, 2

³⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 42, 1, p. 249.

³⁷ *Vie de syméon stylite le jeune*, chap. 22, p. 25-26.

³⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 18, p. 19.

³⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 37-38.

Ailleurs, le diable est sur un haut tribunal. Ceux qui n'ont pas pu réussir encore à circonvenir leurs victimes sont chassés avec injures, ceux qui ont réussi sont couverts d'éloges⁴¹. Satan, ou le diable, est le chef suprême. Le diable hait les hommes⁴², depuis sa chute. Il y a une inversion de la hiérarchie de l'empire humain et de l'empire céleste. Surtout, l'image du diable est, comme on l'a vu avec l'anthropologie cognitive, facilement assimilable grâce à ses représentations dans les textes.

1.3.2 Le diviseur

L'image du diable dans les sources, l'image suprême, ὁ διάβολος, est biblique par excellence. Le terme est très ancien. Il signifie calomniateur chez Aristote⁴³ puis calomniateur, diffamateur ou ennemi dans l'*Ancien Testament*⁴⁴. Sa personnification en tant que « Le diable » semble se préciser dans Zacharie 3, 1 et 3, 2 mais c'est surtout dans le *Nouveau Testament* que le terme, avec l'article, signifie l'entité maléfique: dès lors le Christ est tenté par le diable dans le désert⁴⁵ et toute opposition est personnalisée par ὁ διάβολος. Ce terme se rencontre dans les vies des ascètes, et il est utilisé pour montrer une confrontation directe entre l'ascète et tout ce qui peut le détourner de la vie vertueuse. Ainsi, dans la *Vie d'Antoine*, on trouve quinze mentions du diable⁴⁶ pour une soixantaine de mentions de démons. Dans la *Vie de Daniel*, il y a trois mentions du diable, pour douze mentions de démons. Dans les récits de Théodoret de Cyr, alors que les démons sont innombrables, on ne trouve que six mentions du diable. Ce dernier illustre la lutte

⁴⁰ A.-J. Festugière, *Georgios, Vie de Théodore de Sykéôn*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 48, 1970, p. 181.

⁴¹ Cassien, *Coll.* VIII 26. Voir A.-J. Festugière, *Les Moines d'Orient*, vol. I, Paris: Cerf, 1961, p. 181-182.

⁴² *Vie grecque d'Antoine*, chap. 17.

⁴³ Aristoteles, *Topica*, 126^a31. Voir Liddell & Scott, p. 390.

⁴⁴ LXX Esther 7.4 (terme employé tel quel, pour signifier « Le calomniateur ou l'ennemi ») et 8.1.

⁴⁵ *Matt.*, 4.1.

⁴⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 5, 1.5.7; chap. 7.1; chap. 9. 4; chap. 11, 3.4; chap. 12, 1; chap. 24, 1; chap. 26, 4; chap. 28, 5; chap. 29, 1; chap. 34, 1; chap. 37, 3; chap. 40, 6; chap. 42, 1; chap. 52, 1; chap. 82, 13; chap. 88, 2.

incessante contre des obstacles variés. Il illustre un combat. Dans les récits rhétoriques, tels le *Dialogue sur la Vie de Jean Chrysostome*, le *diabolos* est l'opposant également, mais cette fois-ci, il s'agit des évêques qui l'ont condamné. Dans l'*Histoire Lausiaque* par contre, l'image du diable s'adapte aux récits d'ascèse et il reste l'opposant. Ainsi, le diable peut se trouver dans n'importe quel endroit⁴⁷, il nous incite à acquérir toujours plus⁴⁸, il faut toujours lutter contre lui, même une fois âgé⁴⁹, et il endure le cœur⁵⁰. L'Ennemi avec l'article, au singulier, et dans un récit édifiant, c'est celui qui s'oppose au Seigneur, à la volonté divine. C'est le tentateur dans un récit édifiant, où on « doit apprendre, à travers mille tribulations et tentations au moyen desquelles l'Ennemi le tente, combien il est bon de résister aux intrigues du diable. Et combien il est doux de s'attacher à Dieu [...] »⁵¹. Ainsi, l'emploi du terme l'Ennemi, avec l'article, permet de préciser les enjeux de l'ascèse, c'est-à-dire une lutte incessante envers les vices et les passions, tout ce qui détourne d'une perfection chrétienne. Comme il est précisé parfois dans les textes hagiographiques, « l'Ennemi s'efforce de nous séduire par ces moyens. »⁵². Cette figure suprême du mal se retrouve parfois de façon exagérément précise, comme dans la *Vie de Mélanie* ou encore la *Vie de Théodore de Sykéôn*, où l'expression employée pour la qualifier devient le « L'ennemi de la vérité »⁵³.

⁴⁷ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 2, [4].

⁴⁸ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 6, [6].

⁴⁹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 18, [26].

⁵⁰ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 38, [8].

⁵¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 24, 13.

⁵² *Vie d'Hypatios*, chap. 24, 7.

⁵³ *Vie de Mélanie*, [10], l. 2; *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 11, l. 1.

1.3.3 Les démons

1.3.3.1 Dans la tradition orthodoxe

Dans la tradition orthodoxe, le diable envoie les démons et leur but est d'agir toujours avec l'accord de Dieu. C'est une conception d'une punition divine. Athanase d'Alexandrie développe de longues considérations à ce sujet⁵⁴. Les démons sont répartis en corps de troupes⁵⁵. On rencontre parfois dans les textes des « phalanges d'esprits impurs » ou de démons. Ils peuvent être commandés par des rois, par exemple chez les esprits aériens. La représentation des auteurs hagiographiques se colle sur l'idée d'une armée, envoyée au cours d'une guerre. Il s'agit toujours de représenter physiquement une idée, un concept. L'idée de méchanceté, de fourberie, de cruauté, est souvent exprimée par le terme πονηρός⁵⁶: esprit de la méchanceté⁵⁷; esprit mauvais⁵⁸ ou encore « démon maléfique » ou démon pervers (πονηροῦ δαίμονος)⁵⁹. Ces termes expriment la croyance la plus répandue, celle de la méchanceté voulue par le démon. En effet, les démons furent créés bons « mais, déchus de la sagesse céleste, rôdant désormais autour de la terre, ils égarèrent les païens par leurs apparitions mensongères. »⁶⁰. Cette conception est la pensée centrale de la démonologie hagiographique: le diable (et les démons) est une créature et il n'est pas le principe du mal (ce qui fait la différence avec les Manichéens). Créé bon, c'est à lui-même qu'il doit sa chute et sa situation actuelle. Ainsi, les démons sont des anges précipités du ciel en châtiment à leur révolte. Ils voltigent dans l'air⁶¹. Dès le IV^e siècle, on rencontre

⁵⁴ Voir en particulier: *Vie d'Antoine*, chap. 14-43 (long développement sur les démons).

⁵⁵ P. Joannou, *op.cit.*, p. 126.

⁵⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 21, 2.

⁵⁷ *Vie d'Antoine*, 21, 3.

⁵⁸ *Vita Prima*, 72, l. 13, p. 49.

⁵⁹ Théodoret de Cyr, *HMS*, IV, 7, l. 9-10, p. 304.

⁶⁰ *Vie d'Antoine*, 22, 2.

⁶¹ *Vie d'Antoine*, 22, 2.

cette croyance dans les textes selon laquelle les démons seraient soit dans l'air soit dans le désert⁶². Selon les propos même de Pallade, qui évoque dans l'*Histoire Lausiaque* ces « démons qui volent dans les airs après avoir fui leurs maîtres dans les cieux »⁶³, logeraient dans l'espace inférieur des airs et s'opposeraient à l'ascension spirituelle des hommes, par des tentations en tous genres⁶⁴. Athanase le précise dans la *Vie d'Antoine*: les démons ont des corps faits d'une matière subtile qui leur permet de se déplacer avec une grande vitesse⁶⁵. Cette conception se rencontre ailleurs⁶⁶. Par ce subtile subterfuge, les hagiographes nient donc les pouvoirs accordés aux anciennes divinités païennes, dans le système religieux polythéiste, de prévoir des événements à venir (système de consultation oraculaire). Ils insinuent ainsi que les démons induisent en erreur et qu'il faut se détourner de ces croyances. En effet, s'ils sont considérés comme dotés de visions du futur par les païens c'est uniquement parce qu'ils se déplacent plus vite de par leur nature incorporelle et ailée. Cette vision chrétienne permet de nuire au paganisme en considérant les anciens intermédiaires comme des démons. Selon cette vision chrétienne orthodoxe monothéiste, seul Dieu peut influencer le cours des événements.

Les démons donc attaquent l'homme et l'induisent en erreur. Dans les textes, on trouve toutes sortes d'images des démons qui vont dans ce sens. Il y a « l'ami de la fornication » ou « esprit de la fornication » qu'on rencontre également sous le terme « démon de l'abominable jouissance »⁶⁷. L'idée se retrouve sous la forme du « démon de l'impureté »⁶⁸ dont l'apparition est la conséquence de l'« acédie » d'un moine, qui cesse

⁶² G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris, Cerf, 1994, SC n°. 400, p. 54.

⁶³ Pallade, *Lettre*, [2].

⁶⁴ N. Molinier, « Introduction » à *Pallade d'Hélénopolis, Histoire Lausiaque*, traduit et commenté par le Père N. Meunier, Abbaye de Bellefontaine: SP n°. 75, 1999, p. 54-55.

⁶⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 31, 2.

⁶⁶ Tertullien, *Apol.* 22, 8 (les démons sont ailés et se déplacent instantanément; ainsi ils peuvent annoncer des faits qui se passent au loin); 22, 10 (ils prévoient les phénomènes célestes tels la pluie, parce qu'ils demeurent dans l'air). Voir: G. J. M. Bartelink, *Athanase, Vie d'Antoine...*, p. 221.

⁶⁷ *Vie d'Hypatios*, chap. 5,2.

⁶⁸ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 169, 9.

l'ascèse pour entrer dans « le commerce honteux avec les femmes »⁶⁹. Viennent se greffer à cela d'autres qualificatifs tels que « l'esprit d'orgueil »⁷⁰ ou encore le « démon dérobeur de vertu »⁷¹. Dans ces derniers cas, les qualificatifs viennent d'une tradition exprimée et répandue depuis Origène dans la littérature chrétienne qui veut que le démon, envoyé par le diable, puisse être associé à tel ou tel péché⁷². L'idée qui prévaut est qu'il faut se détourner de ces démons (de ces vices et de ces passions) et s'aligner sur une foi chrétienne. Dans la réflexion monastique, le concept d'entité maléfique est donc malléable selon les situations et il a pour objet de préciser quelle conduite il faut avoir pour se prémunir du désordre (occasionné par le diable).

1.3.3.2 Les démons du paganisme

Les démons du paganisme perçus dans les sources hagiographiques sont les anciennes divinités païennes toujours présentes (en tant que croyances) dans les campagnes éloignées. Ce ne sont pas à proprement parler des envoyés de Dieu qui répandent la punition divine. Ce sont principalement des images du paganisme subsistant. Ils peuvent être considérés comme dangereux voire effrayants dans certains lieux mais le chrétien peut en venir à bout au moyen de la foi (éradication des anciennes croyances). Ce sont des divinités anciennes. Cette association d'idées provient des chrétiens puisque « tous les dieux des nations sont des démons »⁷³. Les auteurs de textes hagiographiques emploient le terme *daimôn* pour les « oracles des démons » et les temples des démons (temples païens). Or dans la nouvelle pensée chrétienne, l'image est essentiellement négative. Ainsi, les auteurs ont une volonté bien précise d'associer toutes les divinités anciennes à des images

⁶⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 169, p. 176.

⁷⁰ *Vita Prima*, 86, l. 17, p. 58.

⁷¹ *Vie de Marcianos*, p. 260-261

⁷² Origène, *Hom.* 6, 11 in *Ezech.*, GCS 8, p. 390, l s.; G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Callinicos*..., p. 26.

négatives. Dans ce nouveau système de pensée, ces démons sont le pendant des anges et du « saint homme »; ils agissent sur le même terrain que les ascètes, en interprétant des signes, en donnant des messages⁷⁴, et les auteurs combattent ces anciennes croyances en précisant toujours que ces messages sont faux.

Ces mentions de la part des auteurs de textes hagiographiques donnent des informations sur l'importance de certains cultes païens, jusqu'au VII^e siècle. Ainsi, Hypatios rencontre le démon Artémis Bendis sur une route en Bithynie, et il est notamment spécifié que cette rencontre se déroule le jour de la fête de la déesse⁷⁵. Ailleurs, il est fait mention de la présence des démons qui sont Apollon, Athéna, Zeus et Sarpédon à Séleucie. Les nombreuses mentions du culte de Sarpédon, toujours important au V^e siècle, comme l'atteste la biographie sur Thècle, ont d'ailleurs fait l'objet d'une étude sur ce culte⁷⁶. Ainsi, un passage de la *Vie de Thècle* évoque la présence de cultes locaux et de temples païens. Il traite de la lutte de Thècle dont le culte s'installe sur une colline, se dressant ainsi comme un « rempart contre le démon Sarpédon » dont le temple est proche de la mer et qui détourne les gens par toutes sortes de tromperies et de faux oracles et contre le démon guerrier de la hauteur (sur la colline) Athéna⁷⁷. Un passage évoque donc la présence de *daimones* autres qu'agents de Dieu. Nous sommes sur un plan différent, celui du paganisme. D'autres divinités anciennes sont évoquées dans les sources telles Castor et Pollux à Ménouthis⁷⁸. Ces mentions informent sur la réappropriation de lieux de cultes anciens par des cultes chrétiens⁷⁹. Les démons peuvent donc être à la fois les anciennes

⁷³ Ps 96/95, 5.

⁷⁴ G. Dagron, « Introduction » à *Vie et Miracles de Thècle*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 62, 1978, p. 88-89.

⁷⁵ *Vie d'Hypatios*, chap. 45, 2-3; p. 271.

⁷⁶ C. Nissen, « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131.

⁷⁷ *Vie de Thècle*, 27, p. 279.

⁷⁸ *Miracles de Côme et Damien*, Miracle 9.

⁷⁹ Sujet de nombreuses études, en particulier celles de A. Grabar: A. Grabar, A., *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, I-II, London: Variorum Reprints, 1972.

divinités païennes et les tentations et les vices selon des conceptions chrétiennes qui tendent à s'imposer.

1.3.3.3 Les démons de la magie et de la sorcellerie

Au cours de cette période, les démons sont également présents dans des systèmes de croyances tels que la sorcellerie ou la magie noire, ce qui relève des traditions alternatives (autres qu'orthodoxes). Ces démons sont présentés comme étant faibles car ils sont les adversaires des chrétiens ou du christianisme ou encore d'évêques dans certains textes. En tant qu'adversaires⁸⁰ ce peut être des envoyés des païens, des magiciens, des astrologues⁸¹, ou encore des hérétiques ou la mauvaise doctrine en général. La *Vie de Sévère*, tout en évoquant les magiciens, traite de « la mauvaise doctrine des démons »⁸² et de la « perversité des démons. »⁸³ Ce qui compte est de montrer la bonne action de Sévère, à Alexandrie et à Menouthis surtout, face aux croyances autres que les chrétiennes⁸⁴, car il fut accusé d'offrir des sacrifices et de se livrer à la magie⁸⁵. L'utilisation du diable et des démons a donc deux fonctions: l'une de s'opposer au paganisme, l'autre de mettre une figure négative pour signifier la condamnation de telles pratiques (magie, sorcellerie). Le sorcier ou le magicien est perçu comme un personnage qui a le contrôle sur ces éléments négatifs. Le démon étant l'image suprême de l'être intermédiaire qui agit sur les hommes en contrôlant leurs destinées, il est en adéquation avec ces croyances. Ainsi, le sorcier, le magicien ou l'astrologue⁸⁶ sont dits capables (et c'est justement ce qui est par la suite contesté par les

⁸⁰ *Vie de Sévère*, p. 102.

⁸¹ *Vie de Sévère*, p. 74.

⁸² *Vie de Sévère*, p. 21.

⁸³ *Vie de Sévère*, p. 64.

⁸⁴ *Vie de Sévère*, p. 25-27.

⁸⁵ *Vie de Sévère*, p. 75.

⁸⁶ Étude de thèmes similaires: G. Dagron, « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de « Questions et réponses » des V^e-VII^e siècles. », in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1975)*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 143-156.

hagiographes) au sein des textes, de commander, grâce à l'accès à une certaine connaissance, les éléments et le cours de la vie des individus au moyen d'agents extrahumains, les démons. De par les formules, les sortilèges, les livres secrets, ils forment une congrégation de savants dans un monde d'amateurs⁸⁷. Voyons à présent de quelles façons le Diable et ses démons sont dits agir ici-bas.

2 Le diable de l'obsession: tentations, métamorphoses, attaques

Les caractéristiques principales de l'entité maléfique à l'époque protobyzantine servent à illustrer plusieurs luttes au quotidien. Le diable attaque l'homme en le tentant par tous les moyens. Ce diable représente un être qui s'acharne et qui finit, en dernier lieu, par effrayer l'homme au moyen d'apparitions physiques qui deviennent efficaces puisqu'elles permettent de se figurer au quotidien cette lutte. Cette idée d'une vaine action du diable permet de présenter les tentations et les passions, les interdits sociaux et les moyens de respecter la règle face à un diable faible. Les représentations physiques, aériennes, métaphoriques de l'entité maléfique permettront de comprendre dans un second temps la possession démoniaque.

2.1 L'entité obsédante: la lutte contre les tentations

2.1.1 L'obsession: définitions

Dans le langage ecclésiastique, on distingue deux états. L'« obsession » est vue comme l'effet « du démon en tant qu'agent extérieur » alors que la « possession » est vue en tant que « principe interne ». Selon M. de Certeau, le démon agissait sur les personnes

⁸⁷ P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris: Seuil, 1985, p. 90.

obsédées « en leur apparaissant souvent et visiblement (...) en les frappant, en les troublant et en leur excitant des passions et des mouvements étranges et surpassant notablement la portée de leur complexion », tandis qu'avec la possession il « dispose des facultés et des organes de la personne possédée pour produire non seulement en elle, mais par elle, des actions que cette personne ne pourrait produire d'elle-même »⁸⁸. L'obsession est donc l'« état d'une personne qu'on suppose troublée, assiégée par le diable; ce qui est différent de la possession, qui signifie l'habitation actuelle du diable dans le corps »⁸⁹. Voyons dans cette conception les façons dont le diable et les démons pouvaient agir sur la personne en l'« obsédant ».

2.1.2 Modus operandi de l'entité maléfique

Toute attaque est lancée par le diable. Les démons sont les propagateurs de l'attaque. Ainsi, dans la *Vie d'Antoine*, au moment des tentations, « l'Ennemi du bien » tente de détourner Antoine de l'ascèse. Il s'agit du modèle biblique, du Christ attaqué par le diable (*diabolos*) une fois arrivé dans le désert. Ὁ Ἐχθρός « se vit faible devant le dessein d'Antoine. »⁹⁰ Dans un récit de la *Vie d'Hypatios*, une diaconesse entre dans la cellule où l'ascète pratique l'ascèse et lui demande de rester auprès de lui. En colère, « il s'écria: « Arrière Satan. Es-tu venu ici pour me chasser ? Ce sont nos derniers jours ici. Prends ce qui se trouve ici et restes-y tant que tu veux. » Il sortit précipitamment et là elle lui révéla qu'elle l'avait mis à l'épreuve⁹¹. Le diable ne supporte pas une conduite vertueuse. Il tente de le détourner par divers moyens: amour de l'argent, désir de la gloire ou plaisir de la nourriture variée. Tous les vices et toutes les passions qui détournent de la vie vertueuse chrétienne, peuvent ainsi être amenés dans le discours par les hagiographes. Dans un cas,

⁸⁸ M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris: Julliard, 1970, p. 61 et p. 207.

⁸⁹ G. Rouget, *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris: Gallimard, 1990, p. 109-110.

⁹⁰ *Vie d'Antoine*, chap. 5, l. 13-15.

⁹¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 8, 15-16.

un ermite est tenté par le démon de la luxure, à tel point qu'il se mutile⁹². Les démons attaquent les individus par les pensées impures⁹³: pensées d'orgueil⁹⁴ et pensées de luxure⁹⁵. Parfois, les démons correspondent à des interdits (pour les moines) en particulier, la fornication⁹⁶. Un moine est aussi assailli par le démon de l'orgueil⁹⁷.

2.1.3 L'envoi des démons

Le diable agit donc en envoyant ses démons et si jamais ils font face à l'échec, « ils amènent avec eux leur chef »⁹⁸. Toutes les faiblesses de l'esprit sont attribuables au diable et aux démons, « car le diable se sert contre nous de nos propres membres comme armes »⁹⁹. « Dans cette lutte chaque démon a sa spécialité: un est le démon de la colère, l'autre celui de l'avarice, autre celui de l'envie et ainsi de suite »¹⁰⁰. Les démons de l'impureté, amis de la bestialité et de la chair, sont les plus nombreux. Finalement, une conception de Pallade est éclairante: « l'esprit qui se détourne de la connaissance de Dieu devient un démon ou une bête »¹⁰¹ parlant un peu plus loin de « concupiscence bestiale. » À l'opposé, le bon chrétien tel l'ascète est en accord avec Dieu et en harmonie avec le règne animal. Le mythe de la condition originelle, d'Adam, du paradis avant la chute, de l'homme se démarquant ainsi de la bête sauvage est affirmé¹⁰². Toute tentation,

⁹² *Vie de Sabas*, chap. 16.

⁹³ *Vie d'Antoine*, chap. 23, 1.

⁹⁴ *Vie de Pachôme*, chap. 8, l. 9-10, p. 163.

⁹⁵ *Vie de Pachôme*, chap. 8, l. 19-23, p. 163; Théodoret de Cyr, *HMS*, XXI, 28 (Jacques), p. 113-115.

⁹⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 6, 2; *Vie d'Hypatios*, chap. 5, 2.

⁹⁷ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 25, [1], p. 134.

⁹⁸ *Vie d'Antoine*, chap. 23, 6.

⁹⁹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, Prol. 6, p. 133-135.

¹⁰⁰ P. Joannou, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰¹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 58, 3.

¹⁰² H. Bourgeois, *Les saints et les animaux*, Desclée: De Brouwer et Cie, Luçon: Société de Saint-Augustin, 1897, p. 9-15; X. Murotova, « Adam donne leurs noms aux animaux », *Studi medievali*, ser.III, 18 (1977), p. 367-370; R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris: Seuil, 1984, p.132-133; M. A. Tilley, « Martyrs,

ou tout état obsessionnel ou encore tout vice se trouve être l'œuvre du Diable, ennemi de l'homme. « On peut dire que décourager de la pratique de l'ascèse et de la piété est le premier but de l'action du démon »¹⁰³. Également, évoquer le démon permet de condamner la pire des conditions pour un moine: l'acédie. L'acédie est la répugnance, l'aversion contre l'ascèse et la vie monastique en général; c'est une grave tentation pour le moine d'« éprouver du découragement et de la désespérance »¹⁰⁴. Une autre caractéristique du démon est d'attaquer physiquement l'individu en se métamorphosant. Cette conception d'une entité maléfique ayant une apparence physique permet d'exprimer de nouvelles tentatives d'attaques (et montre ainsi les faiblesses du diable tentateur face à la foi chrétienne) selon la pensée d'Athanase¹⁰⁵. Voyons à présent ces métamorphoses du démon qui sont les meilleures illustrations d'une rhétorique chrétienne visant à imposer une conception monothéiste au cours des IV^e-VII^e siècles.

2.2 Les représentations animales et métaphoriques du diable

Le diable est à l'origine de l'obsession et ses démons sont envoyés sur terre pour répandre la punition selon les conceptions développées dans les textes. Comment est-il représenté en tant qu'entité extrahumaine agissante réellement dans le quotidien ? L'étude de la morphologie du diable et des démons permet de comprendre la nouvelle pensée chrétienne qui s'impose. Elle se base sur deux idées fortes: le démon réside dans les airs et

monks, insects and animals », in *The Medieval world of nature, A book of essays*, New York-Londres: J. E. Salisbury ed, 1993, p. 95; J. Voisenet, *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen-âge (V^e-XI^e)*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1994, p. 32-33; R. Delort, « Pour conclure. Animal, environnement, ambivalence exemplaire. » in *L'animal exemplaire au Moyen-Âge (V^e-XV^e siècles)*, sous la direction de J. Berlioz et M-A. Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 296; V. Monti, *François d'Assise et les animaux d'après les premières biographies*, Mém. 2ème cycle (Histoire), Université de Montréal, 1998, p. 74.

¹⁰³ P. Joannou, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁴ *Vie d'Hypatios*, chap. 24, 94, p. 175.

¹⁰⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 23, 3.

il peut prendre une forme physique comme dans la Bible où les démons sont dans un troupeau de porcs¹⁰⁶. De la sorte, les auteurs, en reprenant l'idée et en la développant, montrent ainsi que le diable est partout, sous toutes les formes, et qu'il peut attaquer l'homme physiquement et à n'importe quel moment. La visée hagiographique (édificatrice) s'en trouve renforcée par des images concrètes de l'entité maléfique. Ces images renforcent l'idée d'un mal pouvant surgir à n'importe quel moment sous couvert de punition divine.

2.2.1 *Les animaux dans le désert et les lieux d'ascèse*

2.2.1.1 *Animaux sauvages dans le désert*

A partir de la *Vie d'Antoine*, les démons se manifestent très souvent sous une forme animale. L'idée biblique est largement reprise et intensifiée dans la littérature hagiographique et ces apparitions de démons sous forme animale permettent d'illustrer l'ascèse dans des lieux reculés. Il convient de rendre compte, dans les textes hagiographiques, de toutes les fois où le « diable, pour terroriser un saint, prend la figure ou la voix d'un grand nombre d'animaux. »¹⁰⁷ On peut nommer cette caractéristique des récits par l'apparition du « diable panzoïque », c'est-à-dire de la représentation du diable sous la forme d'un grand nombre d'animaux¹⁰⁸. L'influence de la *Vie d'Antoine* est incontestable: elle sert d'exemple pour la réalisation d'autres biographies¹⁰⁹. Dans la *Vie d'Antoine* (†356), on rencontre quatorze animaux différents pour représenter l'animalité du démon. En général, les apparitions du diable sont souvent liées à la représentation du mal dans les

¹⁰⁶ Matt. 8, 31.

¹⁰⁷ P. Boglioni, « Les animaux dans l'hagiographie monastique » in *L'animal exemplaire au Moyen-Âge (V^e-XV^e siècles)*, sous la direction de J. Berlioz et M-A. Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 51-80., p. 70.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 68-72 pour le « diable panzoïque ». Les symbolismes contenus dans les textes hagiographiques avaient déjà fait l'objet d'études auparavant, mais elles se sont affinées dernièrement. Nous avons signalé celles de R. Aigrain. Voir aussi pour la littérature monastique occidentale jusqu'au XI^e siècle: G. Penco, « Il simbolismo animalisco nella letteratura monastica », *Vita Monastica*, 6 (1964), p. 7-38.

Écritures, comme le serpent ou le scorpion, visions typiques du mal¹¹⁰. Mais l'entité maléfique peut également prendre l'aspect de multiples autres bêtes rencontrées dans le désert. Ainsi, une fois enfermé dans une maison dans le désert:

« Les quatre murs de la petite maison furent comme rompus et les démons semblèrent faire irruption. Ils s'étaient métamorphosés en prenant l'apparence de bêtes sauvages et de reptiles. Tout cet endroit parut aussitôt rempli en apparence de lions, d'ours, de léopards, de taureaux, de serpents, de vipères, de scorpions et de loups. Chacun d'eux se mouvait selon l'aspect qui était le sien. Le lion rugissait dans l'intention d'attaquer, le taureau semblait donner de la corne, le serpent rampait, mais sans l'atteindre, le loup s'élançait, mais son élan était suspendu. Absolument terrible était la fureur de toutes ces apparitions, jointe aux hurlements de leurs cris. »¹¹¹

Ce sont donc des bêtes sauvages (θηρίον) qui assaillent l'ascète: des lions (λέων), des ours (άρκος), des léopards (λεόπαρδος), des taureaux (ταῦρος), des scorpions (σκορπίος), des loups (λύκος) et des reptiles (έρπετον) tels que le serpent (όφίς) et la vipère (άσπις). Ce qui compte, dans ce récit, c'est bien de représenter l'ascèse d'Antoine, seul dans le désert. Il fut donc assailli de toutes parts par ces démons métamorphosés en animaux (dont la présence est logique dans les déserts d'Égypte) puis il résista¹¹². Dans la *Vie d'Antoine*, d'autres récits mettent en scène l'animalité du démon. Dans un cas, une maison s'emplit de chevaux, de fauves (θηρίον) et de reptiles (έρπετον)¹¹³. Ensuite, ce sont des bêtes sauvages (θηρίον) et « presque toutes les hyènes (ῥαινα) de ce désert »¹¹⁴ qui furent envoyées par le diable une nuit. Ailleurs la vengeance prend l'aspect du chameau,

¹⁰⁹ G. J. M. Bartelink, « Introduction » à *Athanase, Vie d'Antoine...*, p. 47.

¹¹⁰ P. Boggioni, « Il santo e gli animali nell' Alto Medioevo », in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo. Atti della XXXa Settimana Internazionale di studi*, vol II, Spoleto, 1985, p. 935-993 (texte) et p. 995-1002 (discussion), p. 967.

¹¹¹ *Vie d'Antoine*, chap. 9, 5-7.

¹¹² *Vie d'Antoine*, chap. 9, 8-11.

¹¹³ *Vie d'Antoine*, chap. 39, 3, l. 13-16.

¹¹⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 52, 2. l. 6-7.

animal réputé pour sa rancune¹¹⁵. Le diable se rencontre donc partout et l'image devient effrayante.

2.2.2.2 *Évolution de la conception*

Les éléments de la *Vie d'Antoine* se voient dans d'autres sources sur les ascètes. En effet, dans la *Vie de Pachôme*, datée aux alentours de 400, provenant de la même région et traitant aussi de la vie d'un moine, diverses allusions sont faites à Antoine et à la *Vita*¹¹⁶. Peu après la conversion de Pachôme, à la suite de multiples attaques du diable, « une autre fois, comme il était assis à travailler, un démon vint le tenter d'une autre manière: ayant pris la forme d'un coq (αλέκτωρ), il lui poussa son cri en pleine face. »¹¹⁷ Ainsi, le démon agit sur le système nerveux de l'ascète par des bruits et des cris¹¹⁸. De la sorte, tout père spirituel tente de faire « connaître les attaques de l'adversaire et de l'ennemi » et il les invite « à faire preuve de grandeur d'âme contre l'ennemi »¹¹⁹. Dans l'*Histoire Lausique*, ce peut être un aspic au fond d'un puit qui effraye un moine, ce dernier l'ayant pris pour le diable¹²⁰. Pallade rend compte alors des paroles du moine afin de rassurer ce dernier: « Et si le diable jugeait bon de se changer en serpent ou en tortue au fond de chaque puits et de se jeter dans toutes les sources, tu ne boirais jamais plus ? »¹²¹. Selon les conceptions exposées par les auteurs, le diable peut se rencontrer partout, même dans les lieux les plus insolites et sous les formes les plus originales. Un bref récit évoque Théodore de Sykéôn, enfant, confronté aux loups et aux bêtes sauvages, qui sont des démons¹²². On a dans cette

¹¹⁵ *Vie d'Hypatios*, chap. 28.

¹¹⁶ *Vita Prima*, chap. 22, 14, l. 13-14; chap. 143, 90, l. 9-11.

¹¹⁷ *Vita Prima*, chap. 19, l. 15-17.

¹¹⁸ P. Joannou, *op.cit.*, p. 16-17.

¹¹⁹ Théodoret de Cyr, *HMS*, VI, 13 (Syméon l'Ancien), p. 363.

¹²⁰ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 2, [4].

¹²¹ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 2, [4].

¹²² *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 8.

biographie dépeignant la vie d'un ensemble de villages en plein cœur de l'Asie Mineure¹²³ de multiples apparitions de ce thème et vingt-trois animaux différents en tout représentent les démons.

2.2.3.3 *Adaptation selon les lieux*

L'image des démons dans les lieux insolites montre davantage l'adaptation du récit au lieu même évoqué. Avant de monter sur la colonne, Syméon stylite l'Ancien s'était jeté dans un puit à l'écart du monastère. Ce puit était rempli de démons: des aspics, des vipères, des serpents et des scorpions¹²⁴, image déjà vue précédemment. Ailleurs, Daniel le stylite s'était enfermé dans un ancien temple païen près de Constantinople. C'est alors qu'une foule de démons voulut le déloger mais il résista à leurs attaques. Les attaques retranscrites sont celles de chauves-souris qui sortent du temple une fois l'ascète arrivé et qui frôlent son visage¹²⁵. L'image du diable est donc celle du lieu: une chauve-souris dans un temple abandonné, un aspic au fond d'un puit. Une fois monté sur la colonne, on trouve également des adaptations à la nouvelle condition de l'individu. Le stylite vit une ascèse extrême tout au long de son existence, de façon assise¹²⁶. Il reste cependant soumis aux tentations et aux

¹²³ Pour une étude précise de ce réseau de relations en plein cœur de l'Asie Mineure, voir les études de M. Kaplan, « Les sanctuaires de Théodore de Sykéon » in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 65-79; *Id.*, « Le saint, le village et la cité » in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 81-94.

¹²⁴ *Vie grecque d'Antoine*, chap. 9.

¹²⁵ *Vie de Daniel*, chap. X, 18, 14-17.

¹²⁶ Au sujet des stylites, nous renvoyons au livre de référence: H. Delehaye *Les Saints stylites*, Bruxelles-Paris: Société des Bollandistes: SH n°. 14, 1923; avec les textes grecs des principales *Vitae* sur les stylites (Daniel, Alypius, Syméon le Jeune, Luc) et un appareil critique (p. I-CXCV). Voir aussi: Van Den Ven, P., *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 32, 1962; sur le succès des sanctuaires, voir B. Flusin, « Syméon et les philologues ou la mort du stylite », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 1-24. Pour une représentation iconographique des stylites, voir: J.-P. Sodini, « Nouvelles eulogies de Syméon » in *Les Saints et leur*

attaques du malin. C'est une adaptation fort originale de l'animalité du démon qui est alors exprimée. En effet, dans la *Vie de syméon stylite le jeune* on en rencontre plusieurs. Ce sont des animaux sanguinaires, des serpents et des scorpions¹²⁷. Ensuite, des images différentes sont évoquées: il peut s'agir de sauterelles, de porcs et de chèvres¹²⁸ ou bien le Diable est représenté sous les traits d'un aigle fonçant sur la colonne¹²⁹. On tend de plus en plus vers de multiples représentations de l'animalité du démon. Et on perçoit au VII^e siècle une nette évolution vers une incorporation d'images bibliques plus tardive. Ainsi, Syméon salos a une vision dans le désert du « serpent aux maintes formes¹³⁰ » qui faisait voir en songe, parfois en visions imaginaires, les proches des ascètes. Il s'agit ici d'une vision apocalyptique du serpent.

2.2.2 Les formes monstrueuses

2.2.2.1 Le δράκων de la Genèse à l'Apocalypse

La forme qui évolue le plus dans les textes hagiographiques est celle du *drakôn*. Ce terme a donné celui de « dragon » dans notre langage courant. Cependant, ce n'était pas, au début de notre période d'étude une image apocalyptique. Le terme se trouve dans la *Passio* de Perpétue et Félicité, rédigée au début du III^e siècle. Il s'agit du δράκων dans un contexte

sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 25-34; C. Jolivet-Lévy, « Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylites », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 35-48. En couverture du même ouvrage, une plaque de Syméon l'Ancien provenant de Syrie et datant du V^e siècle représente le stylite avec un serpent grimpant sur la colonne et un soleil au dessus de la tête (représentation du monde terrestre -des tentations- et du monde céleste, divin, le stylite résidant entre ces deux mondes).

¹²⁷ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 41.

¹²⁸ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 124.

¹²⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 125.

¹³⁰ *Vie de Syméon salos*, chap. VIII, l. 9.

biblique, mais non évangélique¹³¹. Il s'agit d'une référence au serpent de la Genèse, du serpent tentateur, du mal provoquant la chute. Dans le récit, Perpétue a tout pouvoir sur ce δράκων, lui foulant la tête, exactement comme dans la prédiction de la Genèse: « celle-ci te brisera la tête »¹³². Ensuite, Antoine, de la même façon, réussit son combat contre le δράκων, associé directement au diable¹³³. L'image est reprise par la suite dans les sources hagiographiques et parfois, le δράκων a une réelle importance dans le récit. Par exemple, c'est la seule figure employée par Théodoret de Cyr pour représenter la lutte de l'ascète. Deux épisodes évoquent cette dernière et ils sont liés à cette image. Julien Sabas en rencontre un sur la route¹³⁴ et par la suite, un higoumène, Marcianos, en tue un face à un disciple effrayé¹³⁵. Dans les deux cas, la description du δράκων s'est transformée: il est énorme dans le premier récit, et il a « la gueule ouverte et l'œil mauvais »¹³⁶ dans le second. On se rapproche beaucoup plus du serpent de l'Apocalypse, du dragon en fait, que du serpent de la Genèse rencontré auparavant¹³⁷. Également dans l'*Histoire Lausiaque* un démon apparaît sous la forme d'un « grand dragon de soixante-dix coudées qui rampa jusqu'à la Mer Rouge. »¹³⁸ et qui parle. On perçoit ici l'introduction d'éléments de plus en plus merveilleux. Ces derniers ont souvent mené les historiens à faire des rapprochements avec les Actes Apocryphes ou la littérature païenne, où l'on rencontre des récits

¹³¹ *Passion de Perpétue*, chap. 4, 4-7.

¹³² *Gen.* 3, 15.

¹³³ *Vie d'Antoine*, chap. 5, 7.

¹³⁴ Théodoret de Cyr, *HMS*, II, 6, l. 15-22.

¹³⁵ Théodoret de Cyr, *HMS*, III, 7.

¹³⁶ Théodoret de Cyr, *HMS*, III, 7, l. 3-4.

¹³⁷ J. Voisenet, *op.cit.*, p. 34 (apparition du terme dans l'Ancien et le Nouveau Testament). Pour toutes ces considérations, voir un certain nombre d'études, très complètes: J. Le Goff, « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-âge: saint Marcel de Paris et le dragon. », in *Pour un autre Moyen-Âge: temps, travail et culture en Occident, 18 essais*, Paris: Gallimard, 1977, p. 236-79; J. A. Boyle, « Historial dragon slaves » in *Animals in Folklore*, J. R. Porter and W. M. S. Russel ed., Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1978, p. 23-32 (approche étymologique).

¹³⁸ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 22, [13].

merveilleux avec des animaux qui parlent¹³⁹. Cette influence est importante, la distinction entre la Bible et les Apocryphes n'étant pas établie à ce moment là¹⁴⁰. Enfin, on trouve une métaphore d'un serpent, animal rusé, esprit fourbe, exprimant la prudence à adopter face à certaines paroles dans l'*Histoire Lausiaque*¹⁴¹.

2.2.2.2 Onocentaures et divinités païennes, démons de la tradition alternative

L'apparition d'une entité maléfique sous forme de bêtes monstrueuses s'exprime également, sous des formes non bibliques et parfois fort anciennes. C'est le cas dès la *Vie d'Antoine*. Un dernier épisode est particulièrement important car il expose la fonction finale de ce genre d'apparitions dans le récit. Antoine, après plusieurs luttes contre les démons sous forme animale, rencontra finalement une bête mi-homme jusqu'aux cuisses et dont les jambes et les pieds avaient l'apparence d'un âne. Il fit le signe de la croix, pria et « la bête avec ses démons s'enfuit, si rapidement qu'elle tomba et mourut »¹⁴². Le récit se termine par une sorte de conclusion générale de la part d'Athanase: « La mort de la bête était la chute des démons »¹⁴³. En effet, ces derniers s'efforçaient par tous les moyens de lui faire quitter le désert mais ce fut un échec. Par la suite, il n'y a plus aucune mention d'animalité du démon mais une lutte contre le paganisme. Ainsi, l'ultime mention du démon fut particulièrement significative. La victoire contre cette apparition, cet aspect bestial et monstrueux de l'être mixte, emblème du paganisme et du péché, un onocentaure¹⁴⁴, introduisit l'action future d'Antoine contre les hérésies. D'autres formes monstrueuses

¹³⁹ M. A. Tilley, « Martyrs, monks, insects and animals », in *The Medieval world of nature, A book of essays*, New York-Londres: J. E Salisbury ed., 1993, p. 93-107, voir p. 100 (influence importante des Apocryphes du III^e siècle); J. Voisenet, *op.cit.*, p. 45, où l'auteur parle de véritable « surenchère » du merveilleux, par exemple pour les miracles dans les Apocryphes où les animaux parlent, le merveilleux chrétien rejoignant ainsi le merveilleux païen.

¹⁴⁰ J. Voisenet, *op.cit.*, p. 41.

¹⁴¹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 46, [13].

¹⁴² *Vie d'Antoine*, chap. 53, 3, l. 9-11.

¹⁴³ *Vie d'Antoine*, chap. 53, 3, l. 11-12.

¹⁴⁴ J. Voisenet, *op.cit.*, p. 296-299.

expriment des enjeux significatifs dans les récits. Par exemple, dans la *Vie d'Hypatios*, il est dit que l'ascète aperçut un jour quatre démons sous la forme de chameaux avec des cous et des têtes de serpents¹⁴⁵. C'est une forme monstrueuse d'animalité du démon, qui fut envoyée après une menace proférée par un magicien. La rencontre est la représentation d'une lutte contre des croyances divergentes. En effet, le magicien est par la suite puni, il tombe malade et il obtient la guérison par Hypatios¹⁴⁶. Ainsi, on entrevoit différentes fonctions dans ces récits où l'animalité du démon est mise en exergue: ils permettent d'exprimer la lutte contre le diable, celle contre les magiciens et les réminiscences païennes (des croyances non chrétiennes).

2.3 Représentations humaines du diable et code moral

2.3.1 La femme

Les représentations du diable sous des aspects humains, en particulier la femme, sont également très présentes dans les récits hagiographiques, du IV^e au VII^e siècle. Dès la *Vie d'Antoine*, le diable tente de tromper ainsi l'ascète. En effet, « le diable, ce misérable, en venait à prendre, de nuit, l'aspect d'une femme et à imiter parfaitement l'allure, à la seule fin de séduire Antoine. »¹⁴⁷ De même, dans la *Vie de Pachôme*, « alors qu'il était assis à manger, ils [les démons] se mettaient sous la forme de femmes nues, à s'asseoir près de lui pour manger »¹⁴⁸. Un exemple particulièrement édifiant se rencontre dans l'*Histoire Lausiaque*. Pallade est agité « par un désir de femme qui produisait des pensées et des imaginations nocturnes », ce qui lui était très pénible. Il se rendit alors dans le désert, dans la région de Scété, et il rencontra Pachôn. Il lui fit part de ses pensées et alors Pachôn lui raconta ses vieux tourments. L'ascète, âgé d'environ soixante-dix ans, avait passé quarante

¹⁴⁵ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 18, l. 4-5.

¹⁴⁶ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 20-30.

¹⁴⁷ *Vie d'Antoine*, chap. 5, 5.

ans dans une cellule et il était passé par toutes sortes de tentations. Après de multiples combats, le démon, à nouveau, s'attaqua à lui, « de façon plus violente qu'auparavant ». Il prit l'apparence d'une jeune Éthiopienne qui vint s'asseoir sur ses genoux. Le désir fut si fort qu'il la gifla et elle disparut¹⁴⁹. Le récit se clôt de cette façon: « Le démon, sachant que je ne faisais aucun cas de lui, ne s'est plus approché de moi. ». De façon générale, les femmes étaient vues comme des tentatrices, à l'image d'Ève. C'est ce qui explique qu'au départ, l'accès de la *mandra* était interdite aux femmes comme nous l'avons vu dans la première partie (chapitre 2). La femme était donc vue, physiquement, en tant qu'individu, comme un obstacle dans le succès de la vie vertueuse¹⁵⁰.

2.3.2 *Les enfants et les géants*

Dans la *Vie d'Antoine*, le diable se manifeste sous les traits d'un enfant noir¹⁵¹ ou encore d'un géant, « d'aspect terrible et redoutable, debout et atteignant les nuages »¹⁵². On voit plus loin que le géant debout « était l'Ennemi, envieux des fidèles, qui retient et empêche de traverser ceux qui lui sont assujettis »¹⁵³. Le même genre d'apparences du

¹⁴⁸ *Vie de Pachôme*, chap. 19.

¹⁴⁹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 23, [5].

¹⁵⁰ Par exemple, Syméon stylite le Jeune reçoit de nombreuses femmes dans son monastère, et sa mère résidait près de lui. Théodore de Sykéôn aide les hommes et les femmes, sans considérations de cet ordre. Les problèmes de fertilité souvent rencontrés dans les textes du VI^e et VII^e siècle sont traités directement, non à distance, comme c'était le cas dans les premières *Vitae*. Les exemples sont fort nombreux: *Vie de Daniel*, chap. 79 (une femme et sa fille viennent le voir pour une guérison); chap. 83 (une femme noble, patrice, reçoit de sa main une compresse enroulée autour de son pied en putréfaction). *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 55 (il reçoit une femme aux pieds enflés dans la *mandra*); chap. 74 (une femme perse de 19 ans); chap. 101 (une femme et sa sœur); chap. 114 (une autre femme, par imposition des mains sur le ventre); chap. 138 (des femmes qui n'ont pas de lait, guéries par imposition des mains sur les seins); chap. 140 (des femmes stériles); chap. 146 (une muette); chap. 213 (une aveugle), etc. *Vie de Syméon salos*: chap. XI (action auprès des prostituées); chap. XXII (des courtisanes du cirque): actions directes qui montrent la sainteté du personnage également.

¹⁵¹ *Vie d'Antoine*, chap. 6, 1.

¹⁵² *Vie d'Antoine*, chap. 66, 3.

¹⁵³ *Vie d'Antoine*, chap. 66, 5.

diabole se rencontre dans l'*Histoire Lausique*: on trouve l'image de l'enfant, plus exactement « un petit garçon d'environ dix ans conduisant un âne chargé d'une corbeille de pains » et finalement, « le démon, que cette défaite avait couvert de honte, quitta son apparence dans un tourbillon de vent et se changea en onagres bondissants qui s'enfuyaient dans une pétarade. »¹⁵⁴ Également, le diable se manifeste sous la forme d'un géant, comme dans la *Vie d'Antoine*. D'ailleurs, Pallade retrace les propos d'Antoine, rapportés par l'ascète Cronios, d'un « géant noir dont la tête atteignait les nuages »¹⁵⁵. Ainsi, le diable peut prendre l'apparence de l'innocence, celle d'un petit enfant, ou bien avoir une forme effrayante, celle d'un géant. Cela permet de figurer l'idée que le mal est partout et qu'il peut se rencontrer sous toutes ses formes: il faut se tenir sur ses gardes et toujours être vigilant car la tentation peut-être amenée même sous l'apparence de l'innocence. La couleur noire est également souvent liée au diable: une Éthiopienne, un enfant noir, un géant noir, un chien noir¹⁵⁶. La couleur noire était en effet associée aux démons depuis le début du christianisme et dans l'Épître du Pseudo-Barnabé¹⁵⁷, le diable est désigné par « le Noir ». D'ailleurs les effets de ces apparences du diable, d'enfant et de couleur noire, sont expliqués par Athanase. En effet, Antoine s'enhardit contre le démon et lui dit: « Tu es effectivement bien méprisable, car tu as l'esprit noir et tu es faible comme un enfant. » et « Ayant entendu cela, le Noir (ὁ μέλας) prit aussitôt la fuite. »¹⁵⁸.

2.3.3 Moines, évêques, soldats et connaissances

D'autres formes humaines sont revêtues par les démons: des moines, des évêques, ou des soldats¹⁵⁹. Au chapitre 25 de la *Vie d'Antoine*, Athanase précise qu'ils sont rusés et

¹⁵⁴ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 16, [6].

¹⁵⁵ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 21, [16].

¹⁵⁶ Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon salos*, chap. XV.

¹⁵⁷ Épître du Pseudo-Barnabé 4, 10. Cité par G. J. M. Bartelink, *Athanase, Vie d'Antoine...*, p. 147, note 2.

¹⁵⁸ *Vie d'Antoine*, chap. 6, 4-5.

¹⁵⁹ *Vie d'Antoine*, chap. 23.

prêts à prendre toutes sortes d'aspects, même de moines mal intentionnés. Pour ce qui est des soldats, on retrouve une telle mention dans l'*Histoire Lausique* également, où un démon apparaît sous l'aspect d'un soldat vêtu de haillons¹⁶⁰. Dans la *Vie des saints Orientaux* des démons ont l'apparence des Huns. Le récit est celui d'une lutte exactement dans la même veine que le récit d'Antoine avec les soldats rouant de coups le corps d'une personne. Cette fois-ci le combat a lieu dans une caverne¹⁶¹. Ces démons attaquent directement en brutalisant tels des brigands. Antoine est dit « assailli » par des coups « au point qu'à cause des tourments, il resta étendu sans voix sur le sol. »¹⁶². Ailleurs, un jeune moine est assailli par le démon qui « le jeta à terre de manière à lui faire perdre ses sens: il était comme un cadavre sur le sol. »¹⁶³. Il reprend conscience après quelques jours mais « saisi soudain de la même manière par le démon, il bondit dehors ». ¹⁶⁴. Le diable peut également envoyer des apparitions de sept évêques, dans le but de détourner l'ascète de sa vie vertueuse. Cette fois-ci c'est l'acédie qui est dénoncée¹⁶⁵. Enfin, trois démons se présentent à un moine sous l'apparence de clercs qui l'interrogèrent sur sa foi¹⁶⁶. L'un se dit arien, l'autre eunomien, l'autre apollinariste, mais l'ascète l'emporte sur eux par sa sagesse. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, un démon se présente sous la forme d'un camarade de classe, une connaissance de Théodore donc. Ce camarade le pousse à se jeter en bas d'un précipice¹⁶⁷. Théodore est tenté puis finalement se détourne du ravin.

Ainsi, les multiples apparitions du démon (femmes, soldats, moines, évêques, enfants, etc.) reflètent des situations (ascèse, doutes, ennuis, tentations) selon les époques et les lieux concernés. Les hagiographes reprennent une conception biblique et la développent: la tentation se rencontre dans le désert, dans des lieux restreints également

¹⁶⁰ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 16, [2].

¹⁶¹ *Vie des saints orientaux*, VI (Paul).

¹⁶² *Vie d'Antoine*, chap. 8, 2.

¹⁶³ *Vie de Pachôme*, chap. 8, l. 19-23, p. 163.

¹⁶⁴ *Vie de Pachôme*, chap. 8, l. 30-31, p. 164.

¹⁶⁵ Pallade, *Histoire Lausique*, chap. 16, [2].

¹⁶⁶ Pallade, *Histoire Lausique*, 38, Évagre, [11]

comme des cellules, sous diverses formes, par des apparitions ou des visions. Le mal peut donc se trouver partout dans les lieux non sacrés (christianisés). L'image dans les sources hagiographiques se trouve être adaptée aux situations rencontrées sur place. Lorsque la biographie traite d'un ascète en Égypte, les tentations prennent la forme de hyènes, de loups, d'animaux sauvages du désert. Lorsqu'il s'agit de lieux étroits ce sont de petits animaux qui effraient l'individu. Ce ne sont pas les seules mentions d'attaques du démon: celles-ci peuvent se faire également dans les airs et dans les forêts.

3 Le démon: manifestations et représentations

Nous avons déjà mentionnés quelques lieux d'actions du démon dépeints dans les sources hagiographiques: le désert, les monastères, les colonnes des stylites. Voyons avec quelques récits quelle est la portée de cette attaque. Les attaques autres que des tentations et des vices montrent un diable bien plus fort et plus criminel que dans les premiers cas étudiés. L'image de l'entité maléfique s'en trouve être à nouveau renforcée.

3.1 L'adaptation du concept aux malheurs du temps

3.1.1 Les épidémies naturelles

Les démons résident, selon une conception chrétienne déjà exprimée, dans une couche intermédiaire entre la terre et le ciel. Ils sont dans les airs. De cette conception découlent toutes sortes d'actions qui sont perpétrées dans des lieux particuliers. Tout d'abord, les démons étant dans les airs, ils sont responsables des sécheresses et des

¹⁶⁷ *Vie de Théodore de Sykéon*, chap. 11.

calamités naturelles. Ils propagent les maladies telles la peste, par l'air¹⁶⁸. Dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, la Peste est constamment l'œuvre du diable, qui répand la maladie par ses démons. L'épidémie qui touche toute la ville est exprimée de cette façon:

« Après cela vint le temps des épreuves que le diable avait demandé et obtenu du Seigneur, de manière à frapper d'abord les enfants et les hommes de bien, et à combattre contre le serviteur de Dieu dans la personne des frères. Et quand ce jour arriva, les anges vinrent se prosterner devant Dieu. Dans la première veille de la nuit, le diable sortit, s'élança et fondit sur Antioche, étendant ses deux ailes sur le nord et sur l'est, et d'une seule voix les hommes firent retentir de profonds gémissements sur les enfants et sur la plupart des hommes qui se trouvaient à la porte de Syrie et il monta au Mont Admirable une foule d'hommes rapportant au saint les lamentations qui remplissaient ces lieux »¹⁶⁹

Ainsi, la peste est envoyée par le Diable qui fond sur la ville. L'hagiographe évoque la conception orthodoxe qui veut que le Diable agisse en dernier recours grâce à la permission divine, la peste étant alors perçue comme un châtement divin, et le diable agissant comme le doigt de Dieu. Le chapitre suivant traite de l'épidémie que « l'exterminateur » (le diable) envoie à toute la ville, jusqu'à la porte qui conduit à Séleucie, en Cilicie¹⁷⁰. On peut dater cette épidémie précisément en 561, puisque la chronographie de Théophane place à la fin de l'année 561 une épidémie de peste qui sévit en Cilicie, dans l'Anazarbe et à Antioche¹⁷¹. Les ravages décrits dans les sources hagiographiques sont donc vus comme des fléaux du temps. Ils sont expliqués au moyen d'une vision biblique. Dans les croyances païennes, les mêmes idées sont exprimées: « on avait communément l'impression qu'un démon mauvais avait emporté prématurément les enfants, ou les jeunes

¹⁶⁸ De nombreuses mentions de pestiférés se rencontrent dans les *Vitae* du VI^e siècle et du VII^e siècle, en particulier dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*. Or Antioche fut particulièrement touchée par la peste au cours de cette période.

¹⁶⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 126.

¹⁷⁰ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 127.

¹⁷¹ Chronique de Théophane: ed. De Boor, p. 235, 10. Cité par P. Van Den Ven, *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n^o 32, vol. 1, 1962, p. 141, note

gens, dont le destin avait été raccourci »¹⁷². Un démon était en effet souvent considéré comme la cause d'une mort subite, comme les épitaphes en témoignent: « démon » y est souvent l'équivalent de « mort »¹⁷³. Or la peste est un exemple de maladie mortelle avec une attribution à un démon. Il y a donc la même perception de la mort qui se trouve être retranscrite que celle perçue dans les milieux païens. Cependant, ici, l'intervention du diable qui envoie la maladie et cause des morts violentes est exprimée selon une trame biblique et des visions orthodoxes précises. La trame biblique étant les fléaux qui s'abattent sur une population en entier, et les visions orthodoxes étant celles d'un châtiment appliqué sous couvert de punition divine.

3.1.2 Les famines

De la même façon que le diable répand une épidémie, il contrôle également les rafales de vents qui envoient des nuages d'insectes sur les cultures des paysans causant des famines. Il provoque les invasions de bêtes nuisibles tels que les hannetons ou les vers, toutes ces bêtes nuisibles qui ravagent les récoltes et les vignes¹⁷⁴. Cette attribution se perçoit déjà dans l'*Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr¹⁷⁵ avec des attaques de sauterelles. Ailleurs ce sont des attaques de hannetons ou de sauterelles (κάμπη¹⁷⁶) qui ravagent les champs. Cette attaque soudaine des récoltes qui est terriblement nuisible pour une collectivité est donc perçue comme une action du diable. Ce dernier pousse les vents et envoie des nuages d'insectes, ravageant les champs et les cultures. Dans la *Vie de Théodore*

128, 2. L'épidémie de peste de 542 qui a touché tout l'Orient est décrite dans le chapitre 69 de la *Vie de Syméon stylite le Jeune* également.

¹⁷² J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris: Études augustinienes, 1985; p. 183.

¹⁷³ Cf. Iliade 8, 166, δαίμονα δώσω (Cité par G. J. M. Bartelink, *Callinicos...*, p. 263)

¹⁷⁴ Récits déjà rencontrés auparavant mais où l'action des ascètes n'était pas sollicitée de cette façon. Voir Théodoret de Cyr, *HMS*, VIII, 14; XXII, 19.

¹⁷⁵ Théodoret de Cyr, *HMS*, VIII, 14; ID (XIV-XXX), XXVI, 19.

¹⁷⁶ *Vie de Syméon stylite l'Ancien*, chap. 19, l. 7 (hannetons dans la traduction de A.-J. Festugière; traduit par sauterelles dans celle de P. Canivet),

de Sykéôn, dont le récit se déroule en plein cœur de l'Asie Mineure, de nombreux démons ont attaqué le village de Mazamia sur le Haut Sibéris: une énorme masse de sauterelles (ἀκρίς¹⁷⁷) était arrivée au mois de juin « et ces bêtes dévoraient le fruit de leur moisson et de leur vignoble. »¹⁷⁸ On rencontre le même genre de récits un peu plus loin¹⁷⁹. Les démons sont donc liés à ces fléaux, ou à toute sorte de calamité. Ces croyances sont particulièrement importantes car elles permettent de figurer, sous une forme physique à nouveau (des sauterelles), des intentions maléfiques. Ce sont les pires craintes des individus de ce temps qui sont associées au diable. R. Delort, en entreprenant une étude sur les invasions d'insectes observées jusqu'à nos jours avait montré le lien entre les fléaux de la Bible et les fléaux observés (invasions de sauterelles), ainsi que la réalité de ces événements. Ce sont des calamités explicables par les rafales de vents, les cyclones ou ouragans caractéristiques de ces régions orientales, qui amènent des nuages de sauterelles¹⁸⁰. Les nuages prenaient leurs envols en Turquie orientale pour déferler vers la Méditerranée. Les démons sont donc perçus comme des êtres extrahumains répandant ces ravages causés par les bêtes nuisibles qui tombent sur les récoltes comme un nuage destructeur venu de nulle part¹⁸¹, ou détruisant peu à peu des réserves personnelles. Ces phénomènes naturels sont attribués, dans les conceptions chrétiennes, aux démons, agents du diable, résidant dans les cieux. Ces croyances sont perçues par les auteurs de cette époque qui la perçoivent et en rendent compte. En effet, selon un traité du *Corpus Hermeticum*, « c'est aux démons qu'on attribue tempêtes, cyclones, ouragans, éclairs et

¹⁷⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 36; l. 2, 14, 16, 21. Elles sont présentées comme des bêtes sauvages (θηρίον, chap. 36, l. 4, 32).

¹⁷⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 36, l. 1-10.

¹⁷⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 101a (autre cas d'attaque de sauterelles dans la métropole de Pessinonte); chap. 115b (dans le village de Sandos).

¹⁸⁰ R. Delort avait entrepris une étude sur les invasions de criquets (observées jusqu'au milieu du XX^e siècle et encore maintenant en Afrique du Nord). R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris: Seuil, 1984, p. 161-186.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 169, sur l'évocation du fléau de la Bible, rencontré dans les textes hagiographiques mais aussi, comme nous l'avons souligné, aux époques encore récentes. R. Delort le décrit comme un fléau rare, « d'autant plus impressionnant qu'il est imprévisible, tombant du ciel, venant on ne sait d'où. C'est une forme de châtement de Dieu, la pratique des livres saints en persuade les clercs (...) ».

foudre, séismes, famines, guerres », idées également trouvées chez Cassius et Porphyre¹⁸². Ces conceptions de démons ravageurs montrent l'importance de cette croyance à cette époque. Dans les sources hagiographiques, le diable et les démons sont constamment liés aux calamités sans autres explications. On rencontre ces attributions de récoltes gâchées à l'action du diable jusqu'à la fin de la période à l'étude. Il peut s'agir d'attaques de sauterelles comme nous venons de le voir, mais aussi de vers (σκώληξ¹⁸³), des hannetons (κάνθαρος¹⁸⁴) ou de loirs (μυωξός¹⁸⁵). Il y a donc de multiples fléaux dans les villages de provinces éloignées de la capitale, fléaux qui sont systématiquement interprétées selon une vision chrétienne. En outre, un cours d'eau qui gêne les populations, lors d'inondations par exemple, est également l'action du diable¹⁸⁶. Il en va de même pour les chutes de grêles dans des villages, qui subissent « l'attaque d'un nuage cruel au temps de la vendange »¹⁸⁷.

3.1.3 Les attaques dans les lieux sombres et dangereux

Également, des images effrayantes touchent l'imaginaire, tout d'abord, par l'évocation de démons qui font peur dans des lieux insolites: des forêts¹⁸⁸ ou des arbres, des lieux à l'écart. Les démons sont dans les arbres et font du vacarme¹⁸⁹. Ce sont des lieux éloignés, non habités par l'homme, peu accessibles, des lieux effrayants donc. Ailleurs il est fait mention de démons qui « coulent quantité de navires, ils ont maltraité et maltraitent encore beaucoup de voyageurs » près du temple d'Hiéron, à l'extrémité nord du

¹⁸² *Corpus Hermeticum*, XVI. Cf. également Porphyre, *de abst.*, II 40; CASS., Coll., VIII 13, P. L., 49, 742 A, 744 A/745 A. Cités par Festugière in *MO* (I), p. 31-32.

¹⁸³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 115, l. 45; chap. 145, l. 2.

¹⁸⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 118, l. 21, 25).

¹⁸⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 145, l. 2).

¹⁸⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 141.

¹⁸⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 144.

¹⁸⁸ *Vie d'Hypatios*, chap. 2, l. 1, p. 77.

¹⁸⁹ *Vie d'Hypatios*, chap. 2, l. 2, p. 77.

Bosphore¹⁹⁰. Selon une croyance populaire, ces démons sont responsables de l'accident d'un bateau qui aurait coulé tout près¹⁹¹. A.-J. Festugière explique qu'il s'agissait d'un courant venu de la mer Noire qui était très fort à cet endroit, à cause de l'étroitesse du Bosphore. Il fallait remorquer les embarcations pour remonter le détroit¹⁹². D'ailleurs, il précise que les Turcs appellent cet endroit Cheytan Akintisi (Courant du diable)¹⁹³. Ces démons qui noient tentent également de causer la mort dans les fleuves¹⁹⁴. Certains endroits donc sont impraticables car selon l'opinion publique le démon peut attaquer à tout moment. Ainsi, des personnages tentent d'empêcher Hypatios de poursuivre son chemin car, disaient-il, on disait que beaucoup avaient été maltraités par la présence du démon¹⁹⁵. Or ce démon est Artémis-Bendis qui, pour les chrétiens, était un démon néfaste¹⁹⁶. Enfin, il est fait également mention d'un ancien lieu de culte d'Artémis en Galatie « dont on disait que nul ne pouvait s'approcher, surtout à l'heure du midi, parce que, selon le bruit public, la nommée Artémis le fréquentait avec beaucoup de démons et y malmenait les gens jusqu'à les faire mourir »¹⁹⁷. Le plus souvent, les démons restent dans les temples même s'ils sont abandonnés ou en ruine. L'assimilation des démons aux dieux païens les dote en effet d'habitations privilégiées¹⁹⁸. Il y a une assimilation évidente du danger avec la présence d'un démon. Ces endroits sont perçus comme étant dangereux. Il y a donc une extension des attaques démoniaque¹⁹⁹ dans tout lieu reculé ou ancien lieu de culte.

¹⁹⁰ *Vie de Daniel*, chap. IX, 14-15, p. 101.

¹⁹¹ *Vie de Daniel*, chap. IX, 14, l. 12-14, p. 101 et chap. X, 18, l. 10-11, p. 102.

¹⁹² *Vie de Daniel*, chap. XXII.

¹⁹³ A.-J. Festugière, *MO* (II), p. 102.

¹⁹⁴ *Vie de syméon stylite le jeune*, chap. 82, p. 86; chap. 110, p. 112-113.

¹⁹⁵ *Vie d'Hypatios*, chap. 45.

¹⁹⁶ G. J. M. Bartelink, *Callinicos...*, note 4, p. 271.

¹⁹⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 16, p. 16.

¹⁹⁸ J. Amat, *op. cit.* p. 169.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 170.

3.1.4 Esprits des défunts et angoisses diverses

Souvent dans les textes, les démons se trouvent dans des tombes²⁰⁰, des jardins funéraires²⁰¹, évoquant les esprits des défunts. C'est une croyance qui était très répandue, les tombes étant perçues comme un logement privilégié des démons²⁰². Il pouvait aussi s'agir de sarcophages²⁰³. Dans un passage de la *Vie de Théodore de Sykéôn* la présence de démons dans un sarcophage de marbre contenant des restes d'anciens païens est clairement exprimée²⁰⁴. Errants dans l'atmosphère, les démons peuvent correspondre aux fantômes maléfiques des superstitions populaires. Le terme de *daimôn* recouvre donc une diversité de croyances dans les textes de cette période. Arnobe imaginait les démons dans un contexte de théurgie païenne, à travers une séance de spiritisme, « où les mauvais esprits peuvent se présenter à la place des bons²⁰⁵ ». Ailleurs les démons peuvent se trouver dans la viande et contaminer ainsi les habitants d'un village²⁰⁶. Toute frayeur ou peur collective de contamination (alimentaire par exemple) est donc interprétée comme une action du diable. Ici, elle passe par la viande. Le diable peut aussi se trouver sur une salade²⁰⁷. L'aspect psychologique est certain: il s'agit de la peur de l'empoisonnement (nourriture, eau), des lieux éloignés ou dangereux (attaques de brigands; courants forts), ces angoisses des temps présents étant imaginées de cette façon par les hagiographes (selon une vision particulière, chrétienne et orthodoxe, du malheur).

²⁰⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 114, p. 93-94; chap. 115a, p. 94-95.

²⁰¹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 17, [6-7], p. 106-107.

²⁰² A.-J. Festugière, *MO* (I), 28s.

²⁰³ *Idem*, Georgios, *Vie de Théodore de Sykéôn*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 48, 1970, I, p. 241.

²⁰⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 118.a., p. 98.

²⁰⁵ J. Amat, *op. cit.*, p. 166. L'auteur cite Arnobe, *adv. gent.*, I, 46; 4, 12.

²⁰⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 143, p. 117-118.

²⁰⁷ A.-J. Festugière, *MO* (I), p. 32. L'auteur cite un passage des Paralipomènes sur Pachôme et Théodore (155.25 ss., 157.17 ss. Halkin) où une nonne est possédée et est jetée à terre par le démon après avoir mordu

3.2 La resémantisation de l'entité extrahumaine

3.2.1 Héritages antiques et classiques

On voit que le terme *daimôn* revient très souvent: c'est le premier de tous les intermédiaires négatifs dans les textes hagiographiques. Le concept s'assimile rapidement et connaît en effet un certain succès tout en changeant de sens. Il reste pourtant un intermédiaire dont l'action est primordiale au quotidien. Voyons cette reprise et cette évolution du concept depuis l'Antiquité. Dans la démonologie grecque ancienne, le *daimôn* peut-être la représentation d'une entité positive. Homère employait déjà le terme pour qualifier des *dieux* ou *déeses*, en tant qu'êtres individuels²⁰⁸. Il pouvait signifier aussi le pouvoir contrôlant la destinée des individus ou la fortune, la chance ou le destin²⁰⁹. Selon Platon, les démons permettent de faire le lien entre les dieux et les hommes²¹⁰. Il y avait en effet l'idée que « les démons ont pour rôle de permettre aux dieux de s'entretenir avec les hommes, aussi bien pendant la veille que pendant le sommeil »²¹¹. Ainsi, le terme *daimôn* représentait un bon génie ou un intermédiaire avec les dieux, mais il était aussi usité dans l'Antiquité pour qualifier un dieu, une déesse ou pour désigner le pouvoir contrôlant la destinée des individus. Dans tous les cas, les démons étaient considérés comme étant des intermédiaires entre le monde divin (intelligible) et le monde des hommes (le monde sensible, la matière)²¹². Cette idée persiste chez trois auteurs platoniciens du II^e siècle après J.-C: Plutarque, Apulée et Maxime de Tyr. Pour Plutarque, les démons se placent entre les

à belles dents dans une salade du jardin sans avoir fait auparavant le signe de croix. Le démon, par la bouche de la religieuse, proclame alors qu'il était sur la salade et qu'il a été dérangé.

²⁰⁸ Homère, *Il.* 1, 222; 3, 420.

²⁰⁹ Homère, *Od.* 5, 396.

²¹⁰ Platon, *Conv.*, 203 A.

²¹¹ J. Hani, *Plutarque, œuvres morales*, Tome III, Paris: Les Belles Lettres, 1980, p. 225, note 1.

²¹² C. Pietri, « Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique », *Santi et demoni, Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 15-90

dieux et les hommes²¹³ : les héros parmi les hommes s'élèvent à la condition démoniaque. Socrate aurait eu un bon démon, qui le guidait²¹⁴. Ainsi, certains hommes recevaient une lumière spéciale venant des démons et « de même les messages des démons passent au milieu de tous les hommes, mais ils ne trouvent d'écho que chez ceux dont le caractère est sans trouble et l'âme sans agitation, ceux-là justement que nous appelons des hommes saints et démoniques »²¹⁵. Avec Plutarque, toute une démonologie classique se voit reprise et affinée : une des idées pythagoriciennes, déjà connue de Platon, voulait que les démons terrestres exhortaient à la vertu les hommes qui ont lutté contre leurs passions et les aident à remporter la victoire finale²¹⁶. En outre, d'autres aident directement : « quand le cycle des naissances est terminé pour eux, les hommes bons deviennent des démons et les dieux leur permettent d'aider les humains qui approchent de la fin de leur cycle de naissances »²¹⁷.

Le *daimôn* est donc très important dans la démonologie grecque classique. Il représente l'idéal du sage, du héros et également de l'intermédiaire avec les dieux. Le terme est employé au sujet d'Épaminondas, un héros thébain, par Plutarque. De même, cette conception se retrouve au sujet de Trophonios, dont la légende faisait de lui un héros qui aurait été enseveli sous la terre et qui serait resté vivant, rendant ses oracles au fond d'un antre. Or ce dernier était qualifié de *daimôn* par Maxime de Tyr²¹⁸ et de dieu par Pline²¹⁹, donc de divinité ou semi divinité. Vers 270, Porphyre exprime cette fois-ci une vision plus négative du *daimôn* : dans son *De abstinentia*, les démons peuvent faire le mal s'ils sont irrités²²⁰. Cette vision se perçoit également dans la *Vie d'Apollonius de Tyane* où le démon

²¹³ Plutarque, *De Iside et Osiride*; *De Defectu oraculorum* (cité par C. Pietri, *op. cit.*, p. 22).

²¹⁴ Plutarque, *Le démon de Socrate* : « Les âmes qui obéissent à ce démon depuis leurs premières années sont celles des voyants et des hommes divins, et tel était Socrate » (chap. 20-23).

²¹⁵ Cité par J. Hani, *op. cit.*, p. 106.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 58.

²¹⁷ Plutarque, *Le démon de Socrate*, chap. 24.

²¹⁸ Maxime de Tyr, *Dissertations*, 8 (14).

²¹⁹ Pline, *Histoire naturelle*, 31, 15.

²²⁰ Porphyre, *De abstinentia*, II, 37, 4-38. (Cité par C. Pietri, *op. cit.*, p. 23).

est également mauvais. Au pluriel, le terme qualifiait aussi des divinités titulaires et plus tard, les âmes ou les fantômes. La démonologie classique se voit donc légèrement changée par les platoniciens et les néoplatoniciens des premiers siècles chrétiens. Or la pensée platonicienne est d'une grande importance pour les hommes de ce temps. Les idées qui se développent concernent un monde divin (cette fois-ci monothéiste) et un monde terrestre reliés par des êtres intermédiaires. Les idées de Platon concernant le *daimôn* et le monde intelligible sont toujours de mise. Le changement de sens du terme est la donnée nouvelle. Ainsi, aux IV^e et V^e siècle, la religiosité du Platonisme (le néoplatonisme) est toujours très importante²²¹ et ces diverses conceptions se perçoivent au cours de la période à l'étude. En effet, dans les textes hagiographiques, le *daimôn* peut être l'ange déchu, l'agent de Dieu répandant les punitions, ou encore un agent des magiciens et des sorciers. Dans tous ces cas, il y a une notion d'intermédiaire appliquée au terme de *daimôn*. Le changement de sens (d'un être intermédiaire positif à un être intermédiaire exclusivement nuisible) provient de l'influence de plusieurs nouveaux textes.

3.2.2 *Démonologie néoclassique et influence chrétienne*

La resémantisation se fait en plusieurs temps. Une nouvelle démonologie se développe en parallèle à celle « classique » ou « néoclassique » vue précédemment. A partir de la traduction grecque de l'Ancien Testament, l'image du *daimôn* devient exclusivement négative. Dans la traduction grecque de l'Ancien Testament, la première image du mal est le serpent de la Genèse, qui entraîne Adam et Ève dans la désobéissance: c'est un δράκων, ce n'est pas encore un démon²²². Satan apparaît également dans l'Ancien Testament et il désigne l'adversaire²²³. Cependant, ce sont surtout les *daimones* qui sont mentionnés: le

²²¹ C. Pietri, *op.cit.*, p. 25.

²²² *Gen.*, 1-4; 9-14.

²²³ *Job*, 1-2

terme est constamment repris par les traducteurs de l'Ancien Testament pour désigner des êtres intermédiaires, causant les malheurs de toutes sortes, les maladies, les catastrophes naturelles. On passe ainsi à une conception de plus en plus négative: ces êtres inférieurs répandent à présent le mal auprès des hommes, en tant qu'êtres agissants par le doigt de Dieu (*Yahvé*). Le sens est parfois très péjoratif. Dans le Nouveau Testament, l'image du *daimôn* est exclusivement nuisible: ils sont l'esprit mauvais²²⁴. Les démons sont des esprits au service du diable²²⁵, ils peuvent s'emparer des êtres, les tourmenter²²⁶ et inspirer de fausses doctrines. Ils savent qui est le Christ et connaissent leur sort éternel²²⁷. Le démon est l'être céleste ennemi de Dieu, l'ange qui a péché et n'a pas gardé sa dignité²²⁸. Ainsi, plusieurs visions s'imposent au cours des premiers siècles de notre ère. Pour certains, les démons restent bons, à l'instar du démon image des dieux ou semi divinité que sont les héros dans l'Antiquité. Pour les Chaldéens, les démons sont plus ou moins mauvais²²⁹. Pour les chrétiens orthodoxes, l'image qui reste et qui s'impose est celle exclusivement négative, d'après la traduction grecque de l'Ancien testament et la reprise du terme dans le Nouveau Testament, les démons étant toujours subordonnés. Une lutte est engagée contre les démons en tant que représentations des vices, des tentations, des épidémies (le Christ guérit dans le Nouveau Testament) et bien entendu, du paganisme puisque comme on l'a vu, le terme

²²⁴ *Matt.*, 8, 31

²²⁵ *Matt.*, 12, 24

²²⁶ *Matt.*, 15, 22; *Luc*, 8, 29; 9, 42

²²⁷ *Matt.*, 8, 28-29; *Marc*, 1, 23-24

²²⁸ 2 *Pi* 2: 4; *Jud* 6

²²⁹ P. Joannou, *op. cit.*, p. 42. Les doctrines anciennes furent présentées par Psellos au XI^e siècle dans une somme de démonologie byzantine. La « doctrine chaldéenne » est une philosophie qui rationalise la religion grecque. Voir: Proclus, *Oracles chaldaïques*; Jamblique, *De mysteriis*, III, 18. Jamblique (Chalcis; v. 250-330) fut un des derniers philosophes néoplatoniciens à s'opposer au christianisme. Cette doctrine est également présentée par le Pseudo-Psellos, au XI^e siècle (texte qui fut attribué à tort à Psellos): « La doctrine hellénique [...] place les ordres démoniques au-dessous et à la suite du monde angélique, et elle considère que parmi eux certains sont intellectifs, d'autres intellectifs ou rationnels, et d'autres uniquement rationnels... » (Pseudo-Psellos, *Quelles sont les opinions des Grecs sur les démons*, 1, l. 5-9; texte grec et traduction présentés par P. Gautier, « Pseudo-Psellos: Graecorum opiniones de Daemonibus », *REB*, 46 (1988), p. 85-107). L'auteur puise presque toute sa connaissance dans le Commentaire des *Logia* ou *Oracles chaldaïques* de Proclus.

s'appliquait parfois aux divinités dans l'Antiquité. Cette resémantisation va donc dans le sens chrétien, en opposition au paganisme. Elle a pour but de répandre le monothéisme grâce à bon nombre de représentations négatives des *daimones*.

Ainsi, une nouvelle conception du *daimôn* est passée à la littérature par la médiation du judéo-christianisme. Les chrétiens parlent la langue commune aux philosophes et penseurs païens, le grec, mais dès le II^e siècle de notre ère, les Apologètes tentent de préciser des différences dans les termes employés²³⁰. À la fin du II^e siècle de notre ère, Celse amène une critique du Nouveau Testament en montrant l'importance également des guérisons d'Asclépios (tout comme Jésus)²³¹. Cependant, Origène s'empresse de s'opposer aux cultes rendus aux démons et le sens de ce terme s'affine²³². En effet, selon Celse, c'est de la faveur des démons que les grands de ce monde tiennent leur dignité, d'une force « démoniaque »²³³. La conception de Plutarque est reprise. Or Origène, tout en critiquant Celse, apporte une lancée décisive à la démonologie d'origine biblique: les démons sont à la base *logika*, êtres raisonnables, et de leur libre choix, ils sont devenus *aloga*, déraisonnables (comme les animaux). Pour Celse, il était encore possible d'adorer un Dieu ainsi que des divinités mythologiques (les démons, les anges ou autres) alors que pour Origène, il y a un seul Dieu à adorer et les démons ne peuvent être que négatifs (anciens cultes païens et semeurs de troubles). Bien que les théologiens et les pasteurs empruntent aux philosophes l'image du monde invisible, ils affinent ainsi leurs pensées: les démons sont les anges rebelles et ils sont la cause de leurs chutes. La conception reste négative par la suite: pour Eusèbe de Césarée (IV^e siècle), il n'y a pas de bons démons. Ainsi, on ne peut hésiter entre l'une ou l'autre des conceptions: le *daimôn* est forcément mauvais. Toute une

²³⁰ C. Pietri, *op.cit.*, p. 25

²³¹ Celse, *Discours véridiques*, III, 24, 1.

²³² Sur la lutte entre Celse et Origène, voir: H. Crouzel, « Celse et Origène à propos des « démons » », in *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, sous la dir. de Aline Rousselle, Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 1995, p. 331-355.

²³³ Celse, *Discours véridique*, VIII, 63, 26.

réflexion, une titulature et une hiérarchie se développent par après sur ce sens unique de l'entité extrahumaine qui ne peut donc qu'être négative, et ce jusqu'à Psellos à qui on a attribué, à tort ou à raison (la question n'est pas résolue pour le *De operatione daemonum*) une somme de la démonologie byzantine au XI^e siècle²³⁴.

3.3 Le succès d'un concept négatif

3.3.1 Explications sociologiques

Le *daimôn* en tant qu'entité négative rencontre très vite un succès qui est lié aux événements qui affectent les individus de l'Antiquité tardive. C'est une période particulièrement difficile et il est pratique de trouver une explication au malheur qui se répand quotidiennement. Les Pères de l'Église et les moines prêtent aux démons les catastrophes, les maladies, ou la corruption du siècle. Les démons sont alors dans le cœur des hommes, dans les cités, les temples: ils sont partout. La démonologie hagiographique se distingue sous ses diverses influences: les démons prennent des formes variées (animales ou humaines) et représentent de nouvelles catastrophes (maladies, épidémies, invasions de sauterelles). Ces visions bibliques d'un dualisme ordre/désordre Démon/homme de Dieu (homme saint) s'adaptent particulièrement bien à ces siècles difficiles. Les désordres incompréhensibles pour les hommes de ce temps, naturels (tremblements de terre, invasions de sauterelles), médicaux (épilepsie, ulcères) ou psychiatriques (schizophrénie, troubles somatoformes) ne trouvent pas d'explications et les réactions spirituelles sont nombreuses. Il y a une reprise du sens négatif de l'Ancien Testament appliqué à diverses situations. La peste d'Antioche est attribuée à l'action du diable qui répand la maladie par les airs grâce à

²³⁴ Voir à ce sujet: Pseudo-Psellos, *Graecorum opiniones de Daemonibus*, texte traduit et édité par P. Gautier, *REB*, 38 (1980), p. 105-194 (texte p. 133-177). Cette somme de la démonologie byzantine n'est pas de Psellos. Par contre, la question reste incertaine pour le *De operatione daemonum*. Pour P. Gautier, les deux dialogues sont à rapprocher de deux ouvrages de Proclus (p. 92).

ses démons. Dans ce dernier cas, la précision est éloquente. Les chapitres exposés, qui traitent amplement de l'action de l'entité extrahumaine négative, montrent les ravages à Antioche et dans le monastère de Syméon le Jeune²³⁵. Il y a donc des images du diable amplifiées, précises et appliquées à des situations particulières. En outre, la peste est également un fléau qui divise: d'un côté les biens portants, de l'autre les malades. Le terme de *diabolos* (celui qui divise) est bien choisi pour exprimer cette idée. Surtout, il s'agit d'un fléau qui peut-être comparé aux fléaux bibliques. Le concept de diable est, au même titre que celui du démon, commode et réutilisable dans bon nombre de situations. Il transcende donc les siècles et se trouve employé dans des récits concernant des tourments moraux ou des problèmes physiques. Les auteurs de textes hagiographiques, en appliquant systématiquement tout désordre à l'action d'un daimôn, reprennent une intention rhétorique déjà visible chez les auteurs de la Septante et l'appliquent systématiquement à de nouveaux désordres propres aux IV^e-VII^e siècles.

3.3.2 Évolution diachronique

L'évolution diachronique permet de rendre compte de ce changement sémantique applicable aux nouvelles situations rencontrées dans les campagnes en particulier (explications causales de l'évolution des croyances). Au départ il y a le *diabolos* et le *drakôn* comme image principale de l'entité négative dans les sources hagiographiques des premiers siècles à l'étude. C'est le cas de la *Passion de Perpétue et de Félicité* rédigée au moment des persécutions: le principal adversaire est l'opposition au christianisme; les attaques de l'entité extrahumaine s'expriment par les bêtes des jeux lancées contre les martyrs²³⁶. Ce sont des images de l'Ancien Testament qui aident les auteurs à représenter les persécutions faites aux chrétiens. Ensuite, ces images évoluent. Le diable et le *drakôn*

²³⁵ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 126-129.

²³⁶ *Passion de Perpétue*, chap. 20, 1.

sont repris mais cette fois ci pour illustrer l'ascèse au moment de la rédaction des *Vitae*. Dès la christianisation populaire et la rédaction de la *Vie d'Antoine*, ce but hagiographique est de mettre en évidence les vertus chrétiennes et la lutte contre les vices et les tentations en tout genre. Dans ce nouveau combat personnel s'illustrent les *daimones*, les envoyés du diable en tant que tentations dans les lieux éloignés et désertiques. Ces démons se métamorphosent alors en animaux ou en d'autres apparitions physiques qui montrent que le mal est partout et qu'il faut le combattre au quotidien. La figure de l'entité maléfique évolue donc dans des cadres temporels précis. Ce qu'on perçoit après la christianisation de l'empire (en 391), ce sont toutes sortes de nouvelles luttes illustrées par le diable et le *daimôn* qui prennent de multiples formes. Les hérésies à combattre deviennent « l'Ennemi du bien » ou « le serpent aux multiples formes ». Les catastrophes naturelles telles des tremblements de terre en Syrie ou la peste du V^e et du VI^e siècles, connues par d'autres sources non hagiographiques, sont perçues comme des fléaux de Dieu. Les démons deviennent des « démons impurs » car ils illustrent à présent la maladie; le diable peut-être nommé « l'exterminateur » dans les textes car il répand la mort. Ce sont de nouvelles mentions qui expriment des visions d'auteurs confrontés aux problèmes du temps dans certains lieux parfois éloignés et qui montrent à la fois l'implantation de la religion chrétienne et également la perception du malheur dans ces régions. L'entité maléfique suit une trame évolutive logique qui s'adapte aux problèmes rencontrés entre le IV^e et le VII^e siècle. L'évolution diachronique montre l'efficacité et la reprise du concept adapté à toutes sortes de situations urgentes.

3.3.3 *Anthropologie cognitive du démon*

Ainsi, les hagiographes instaurent des concepts durables compréhensibles grâce à l'anthropologie cognitive. Ce que la nouvelle religion offre, c'est un moyen d'expliquer le désordre répétitif et incompréhensible par l'application d'une punition divine ou d'une action maléfique gratuite. Le diable hait les hommes et veut leur nuire: il envoie ses

démons qui répandent la famine, les épidémies, les maladies en général. Ainsi, lorsqu'un comportement ou événement anormal survient, et lorsque l'explication naturelle et par défaut ne suffit pas, alors la cognition du phénomène fait appel à une autre explication, de type surnaturel: le comportement est causé par l'action du démon. Cette explication transcende les époques et les sociétés, comme l'ont montré les études en anthropologie de la possession. Bien sûr, la représentation du démon est largement variable, mais au-delà de la diversité de ses représentations, la cognition de l'être maléfique respecte un ensemble de règles typiques aux concepts d'agent surnaturels tels qu'on les retrouve dans diverses religions. Ces concepts, rappelons-le, comportent (1) une étiquette lexicale, (2) une classification implicite dans une catégorie ontologique intuitive, (3) une représentation explicite d'une violation d'une attente intuitive, (4) les caractéristiques typiques de la catégorie et (5) d'autres informations encyclopédiques. Concernant (1), les étiquettes lexicales ont déjà été présentée auparavant: *diabolos*, *daimôn*, *misokalos*, sont différents vocables sous lesquels la langue byzantine référait à l'entité maléfique. La catégorie ontologique intuitive (2) est celle de Personne. On pense au démon comme on pense à une personne normale. Le démon n'est toutefois pas entièrement une personne standard, et tout concept de démon représente explicitement une violation d'une attente intuitive (3). On ne s'attend pas d'une personne ordinaire qu'elle soit de nature immatérielle, une sorte de souffle qui soit capable de s'immiscer dans des personnes ou des lieux. On ne s'attend pas non plus d'une personne ordinaire qu'elle ait la capacité de manipuler la pensée ou le comportement d'autrui avec l'intensité attribuée au démon. Donc la représentation du démon utilise implicitement le concept ordinaire de personne tout en lui ajoutant des propriétés non naturelles qui se manifestent dans la possession et l'obsession.

En plus de représenter une brèche dans les anticipations par défaut, le concept de démon a ceci de particulier qu'il importe bien souvent des propriétés d'une autre catégorie, à savoir celle d'animal. Du serpent tentateur de la Bible aux différentes analogies entre l'animal et le démon (le démon animal sauvage dans le désert, le démon sous forme de souris, d'aigle, de coq ou de chauve-souris), il est courant d'importer les propriétés par

défaut de l'animal et de les appliquer à cet agent surnaturel qu'est le démon. Une des propriétés souvent utilisée est le caractère prédateur du démon: comme un animal affamé qui cherche une autre bête pour satisfaire son appétit, le démon recherche une « proie » affaiblie soit par la maladie, l'impureté ou le manque de piété, et s'empare d'elle. Tout comme ces conceptions d'Origène puis de Pallade qui comparent le démon à une bête: d'être au départ raisonnable le démon est devenu déraisonnable tout comme le sont les animaux (*aloga*). De même, on chasse le démon comme on chasserait un prédateur ou une vermine. En dehors des ruptures avec la représentation par défaut d'une personne, comme un être humain, le démon pense, agit et désire (4). Il peut acquérir de l'information sur son environnement et l'utiliser pour attaquer l'individu. Lorsqu'on explique l'action du démon, on lui impute une volonté propre (celle du Diable). Finalement (5), le concept de démon incorpore d'autres informations encyclopédiques: ses types de « proie », le fait qu'il puisse prendre possession d'un corps, sa nature maligne, etc. Ce sont ces dernières propriétés qui sont plus susceptibles de varier, alors que les propriétés plus centrale (celle tirées du concept de personne et de ses modifications) sont plus robustes à travers les représentations du démon.

Finalement, le démon a une fonction précise dans les siècles à l'étude. Son apparition n'est pas fortuite: il est associé aux troubles et aux malheurs quotidiens partagés par bon nombre de sociétés (maladies incompréhensibles, famines, troubles psychiatriques particuliers). Ainsi, pour que le même *démon* (la représentation du démon comme agent surnaturel malin) puisse se propager au sein d'une communauté, il faut l'acceptation par le groupe d'une telle représentation de problèmes au quotidien. Il faut également des malheurs incompréhensibles et répétitifs. Il faut aussi ajouter d'autres facteurs, cognitifs, c'est-à-dire une certaine propension au biais de confirmation. Ces biais de confirmation se voient au moment des récits concernant la possession démoniaque et des rituels opérés par des hommes charismatiques pour rétablir l'ordre, qui sont l'objet de nos deux prochains chapitres.

Conclusion

La figure de l'entité maléfique s'instaure donc dans des conceptions chrétiennes, païennes et populaires. Les multiples attaques retranscrites par l'obsession montrent un diable faible (tant que les préceptes chrétiens sont appliqués). À l'inverse, l'action du diable, et en particulier des démons, trouve une place primordiale dans les attaques au quotidien perçues de cette façon par les individus lors de catastrophes naturelles ou d'épidémies à répétition. Dans ces cas-ci, le diable est meurtrier, omnipotent qui s'acharne et répand le malheur. C'est dans ces récits que sont exposés les principales plaintes, à savoir l'invasion du mal et du désordre dans le quotidien. Cette conception se perçoit en particulier, comme nous allons à présent le développer à présent dans les récits de possessions démoniaques.

Chapitre 2. Le syndrome de la possession démoniaque

« Pour nous, les démons sont des désirs mauvais, rejetés, rejets de motions pulsionnelles écartées, refoulées. Nous refusons seulement à ces êtres psychiques la projection dans le monde extérieur que le Moyen Âge leur accordait; nous les laissons naître dans la vie intérieure des malades où ils résident. »¹

¹ S. Freud. Cité dans J.-M. Charcot, P. Richet, *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984, p. VI (extrait de *Essais de Psychanalyse appliquée*, Paris: Gallimard, 1952, p. 212).

Introduction

Tout comme dans le cas des maladies, la possession qui tend à s'imposer dans les siècles de notre étude à Byzance est dotée de ses propres signes, symptômes, diagnostics et traitements thérapeutiques. C'est ce que nous allons exposer en voyant tout d'abord le type de possession à l'étude (partie 1) puis les signes et les symptômes de la possession (partie 2) pour voir enfin les différents problèmes soulevés lorsque le diagnostic de possession démoniaque est posé (partie 3).

1 La possession dans l'hagiographie, définitions

1.1 La possession des hommes

1.1.1 Les états altérés de la conscience et du corps...

La possession est l'interprétation spirituelle d'un état altéré de la conscience ou du corps. Ce qui est perçu, c'est un trouble de la personnalité et souvent, un oubli total de certains comportements ou encore, un brusque changement de la condition physique. Dans les textes hagiographiques, il est dit que l'individu possédé n'est pas responsable de ses gestes: le démon agit en lui comme s'il avait pris la barre d'un bateau. Dès la *Vie d'Antoine*, le vocabulaire de la possession est ἔχων δαίμονα, littéralement, « possédé d'un démon » ou « possédant un démon » (ὁ ἔχων = celui qui possède). On retrouve souvent la même terminologie, celle de posséder un démon, ἔχων δαίμονα² ou plutôt « d'avoir un démon » avec, dans certains cas, le terme ἐνεργούμενος³. Le possédé est vu comme étant régi par une force démoniaque. Lorsqu'un possédé est amené à Antoine, il passe la nuit à veiller sur lui. « Soudain, vers l'aurore, le jeune homme se précipita sur Antoine et le

² *Vita Ant.*, chap. 64,1, l. 1-2, p. 302.

³ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 1, l. 3.

bouscula »⁴. Antoine dit à l'entourage de ne pas se fâcher, « ce n'est pas sa faute, mais celle du démon qui est en lui. »⁵. Le démon tient les rênes de la volonté. Celui dont le corps devient le lieu du démon n'est plus responsable de ses actes, fussent-ils dangereux ou irresponsables. Cet état altéré de la conscience peut déboucher sur des formes violentes du comportement. Parfois cet état peut perdurer fort longtemps avant de déboucher sur une complète guérison.

Également, très souvent le démon est dit responsable d'un état physique perturbé, momentanément ou depuis longtemps, et qui peut être rétabli. Dans la *Vie de Pachôme*, il est dit que « quand des gens du monde venaient à lui soit quand il était en voyage, soit au monastère, à cause de *quelque malade possédé du démon* ou victime de quelque autre mal » il priait pour eux, pour leur guérison⁶. Ici, le possédé du démon est δαιμονιζομένου⁷; δαιμονίζομαι veut dire littéralement « être possédé du démon »⁸. Ce genre de récits se rencontre dans toutes les sources selon divers modèles. Ces états perturbés de la condition physique sont très souvent des paralysies. Dans ces récits, il s'agit de possédés du démon dans le corps: une jeune fille noble est dite démoniaque car elle est paralysée depuis de nombreuses années⁹. On remarque que ce n'est plus sur le plan d'un état altéré de la conscience uniquement, mais ici sur le plan physique que la possession est établie. D'une très bonne santé, la jeune fille est paralysée. Et elle recouvre la santé après le diagnostic posé et la guérison apportée. Elle retrouve donc son état normal. Les démons sont alors la cause de maladies multiples¹⁰, les imputations au diable étant très précises dans les textes. Il peut s'agir d'un homme souffrant d'« une violente maladie cachée due à une opération

⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 3.

⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 3.

⁶ *Vie de Pachôme*, chap. 133.

⁷ *Vita Prima*, chap. 133, l. 8, p. 84.

⁸ Déjà dans M. A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1901, 179.

⁹ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 18 [11], p. 108.

¹⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 26; 43; 45; 50; 116; 131; 145; 158; 160.

diabolique »¹¹ ou encore d'un personnage qui, « frappé par un démon qui lui mangeait le cœur, (...) était en proie à la maladie et ignorait l'opération du démon qui était en lui »¹². Les paralytiques étaient dits « paralysés par des démons », les membres étant paralysés car un démon s'emparait d'eux¹³. Également, il appert qu'un ensemble de maladies peut être également expliqué par la présence de plusieurs démons, comme il est dit dans le cas d'un homme malade, aveugle et paralysé, qui aurait ainsi trois démons¹⁴. Le chiffre « trois » annonce la violence de la possession supposée. On rencontre d'ailleurs le chiffre « sept » pour la possession de Marie-Madeleine dans l'Évangile¹⁵. Cette idée est fort ancienne, et se rencontre déjà dans l'Antiquité classique; la répétition multipliant la puissance du phénomène¹⁶. On trouve également dans les textes hagiographiques « trois fois bienheureux »¹⁷ pour signifier la sainteté d'un personnage.

1.1.2 ...expliqués par la présence d'un démon « impur »

Dans tous ces cas de perturbation physique, de perte de conscience ou de perturbations d'ordre psychologiques au sein des textes hagiographiques une seule et même cause est bien souvent évoquée dans les sources du corpus d'étude: la présence d'un démon « impur ». Ce démon s'introduit dans le corps de la personne. Dans un récit, il est clairement dit que le démon « s'introduit » dans un homme¹⁸. Il y a prise de possession. C'est ce qu'on trouve généralement dans les textes, avec le verbe λαμβάνω au subjectif et

¹¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 89, l. 20-25.

¹² *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 86.

¹³ *Vie d'Hypatios*, chap. 22, 10.

¹⁴ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 80.

¹⁵ *Marc*, 16, 9; *Luc*, 8,2. Voir P. Van Den Ven, *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n° 32, 1962, vol. I, p. 85-86.

¹⁶ W. Deonna, « Trois, superlatif absolu. A propos du Taureau tricornu et du Mercure triphallique », *L'Antiquité classique* 23 (1954), p. 403-428, où on lit, p. 419, la conclusion suivante: « La répétition multiplie la puissance de celui ou de ce qui est en l'objet, mais seule la répétition triple hausse cette puissance à son degré suprême, on pourrait dire inconcevable », et l'auteur cite des exemples.

¹⁷ (τρισμακάρια, cf. *Vie de Syméon stylite le Jeune*, ch. 101, 36).

¹⁸ Théodoret de Cyr, *HMS*, IX, 9 (Pierre), p. 423-425.

participe aoriste, qui veut dire « prendre possession de, occuper, posséder »¹⁹ Il est à noter que le démon comme cause de maladies se trouve déjà dans *Odyss.* 5, 396. Et quelques exemples de maladies attribuables aux démons persistent jusqu'au XI^e siècle²⁰: des douleurs cardiaques insupportables, une sorte de *delirium tremens*, les entrailles rongées, l'hydropisie, l'hémiplégie, la difformité soudaine du visage, la cécité partielle ou totale, l'aphonie, le mutisme intermittent, accompagné parfois de surdité, ou bien de trouble mental, enfin et surtout toutes les formes d'épilepsie. Relevons dans les sources hagiographiques, tout d'abord, les maladies de type biblique (maladies dans les Écritures, en particulier le *Nouveau Testament* et attribuées aux démons). Les maladies classiques sont l'épilepsie et toute sorte de délire, les sourds et muets et les paralytiques. Le modèle se trouve dans les Évangiles²¹. Ce sont des cas de possessions démoniaques²². En effet dans les Évangiles, presque toutes les formes de malaise ou de maladie peuvent résulter de l'action d'un ou de plusieurs démons et on leur attribue également les accidents et les morts violentes²³. Dans les textes hagiographiques, l'idée est étendue à toutes sortes de troubles. Il s'agit de souffrances physiques ou psychologiques qui sont ainsi exprimées par le terme *daimôn*. Ce démon, de la possession démoniaque en particulier, a une terminologie propre: c'est un démon impur ou un démon mauvais ou encore cruel. L'expression la plus courante est celle de « démon impur »²⁴, avec le terme ἁκαθάρτος (impur), ou encore « esprit impur »²⁵. Ces expressions permettent d'introduire l'idée d'impureté, c'est-à-dire, pour les hagiographes, les tentations et les vices qui s'emparent de l'âme (fornications, luxure,

¹⁹ M. A. Bailly, *op. cit.*, 525.

²⁰ P. Joannou, *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle: la vie inédite de S. Auxence par M. Psellus*, Wiesbaden: Schriften zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa, 1971, p. 19.

²¹ Par exemple: *Matt.* 20, 21 (aveugles); *Marc.* 7, 32 (sourd-muet).

²² *Matt.*, 8, 1-4; 10, 8; 15, 21; *Marc.* 9, 19 et 21.

²³ E. Langton, *La démonologie. Étude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris: Payot, 1951, p. 17, p. 160. Voir aussi M. Détiéne, *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris: Les Belles Lettres, 1963, p. 46 sq. Cité par J. Amat, *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris: Études augustiniennes, 1985, p. 183.

²⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 71, 2, l. 9, p. 320.

²⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 60, chap. 94; *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 50; chap. 86.

orgueils). D'autres termes rendent la même idée, comme ceux de « mauvais esprit »²⁶ et souvent, dans la magie, de « démon maléfique »²⁷. Parfois, il s'agit d'un « esprit malin »²⁸ ou d'un « esprit mauvais »²⁹ ou encore d'un « démon pervers »³⁰. Lorsque la maladie est particulièrement difficile, les auteurs emploient le terme de « démon cruel »³¹.

1.1.3 Un nouveau type de possession: chrétienne et orthodoxe

Ces termes expriment une nouvelle forme de possession. Ici c'est une vision chrétienne et orthodoxe du mal qui est exposée. L'explication orthodoxe veut, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, que les démons soient les agents de Dieu, sans volonté propre, répandant une punition. Là où on ne trouve pas d'explication au mal physique ou psychologique, on explique la situation par une intention divine. Il s'agit d'une punition au fait de succomber à la tentation. La possession démoniaque est associée ici à une situation qualifiée d'impure, de mauvaise, de perverse. Tout dépend du mal exposé. Il s'agit donc d'une vision chrétienne de troubles physiques (et psychologiques parfois). Cette dernière est contrecarrée par la médecine. Dans le traité intitulé *Du Mal Sacré*³² l'auteur s'en prend aux « magiciens, purificateurs, devins ambulants, charlatans », qui veulent attribuer l'épilepsie et, de façon générale, « toute maladie mentale à une puissance divine ou démoniaque »³³. L'auteur explique que l'épilepsie résulte des mêmes causes physiques que toute autre affection pathologique et qu'elle vient de ce que le cerveau s'est gâté³⁴.

²⁶ *Vie de Jean l'Hésychaste*, XXI.

²⁷ *Vie de Macédonios*, chap. 10.

²⁸ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 50.

²⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 69.

³⁰ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 55.

³¹ *Sancti Danielis stylitae*, chap. 29, l. 12, p. 29; *Vie de Daniel*, chap. 14, 29; *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 82.

³² Édition de W. H. S. Jones: *Leb Cl. Libr., Hippocrates*, t. II, p. 138 ss. Cité par A.-J. Festugière dans *MO* (I), p. 25.

³³ *Morb. S.*, c. 3. 15 s.

³⁴ A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 26.

Cependant, dans les conceptions populaires, il s'agit d'une cause démoniaque. Ou bien, dans les cas de maladies non comprises par la médecine, cette idée est également renforcée. Dans la *Vie de Macédonios*, il est précisé en effet qu'une femme était atteinte d'une maladie du cerveau. Il s'agit d'une femme riche, une dame de la noblesse, qui avait accès à la médecine. Or, « quand on eut donc épuisé tous les moyens de la science sans en retirer aucun secours, son mari, qui était Avodrianos, membre du Sénat et personnage de haut rang, courut auprès de cette sainte figure, exposa la maladie de son épouse et le pria de venir à son secours »³⁵. Cette façon de procéder se rencontre souvent³⁶ dès le V^e siècle (pratique établie du pèlerinage auprès des ascètes de leur vivant). Ce sont des réalités qui peuvent être mises au jour à la lecture des textes hagiographiques malgré leur côté édifiant³⁷. Encore de nos jours, les gens atteints de maladies jugées comme étant incurables se tournent vers des sanctuaires, des lieux où des miracles sont attestés (comme à Lourdes), ou encore des médecines parallèles.

1.2 La possession des lieux

1.2.1 Analogie du corps et de l'espace

L'espace et le corps sont représentés de la même façon: ils peuvent être l'objet d'une possession, par un ou des démons. Nous avons vu au chapitre précédent que les

³⁵ *Vie de Macédonios*, chap. 13, 8-13.

³⁶ *Vie de Daniel*, chap. 79 (guérison d'une jeune femme après les médecins avec signe de croix et prière); *Vie d'Hypatios*, chap. 22 (le saint a un rôle de médecin quand ces derniers refusent de s'occuper de cas désespérés); *Miracles de Thècle*, Mir. 11 (appel aux médecins, puis Sarpédon, puis Thècle; les médecins sont inefficaces donc on fait appel aux intercesseurs); *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 76 (guérison des cas désespérés quand les médecins sont inefficaces); chap. 102 (guérison d'un paralytique par intercession, car les médecins sont inefficaces); chap. 152 (guérison d'un enfant dont la jambe est atteinte de gangrène, les médecins sont inefficaces jusque là); Léontios de Néapolis *Vie de Syméon salos*, chap. 30 (guérison des yeux d'un homme après les médecins car ils sont inefficaces).

³⁷ N. Delierneux, « L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée », *Byz.*, 70, n° 1 (2000), p. 57-90, p. 81: « Le cliché du médecin qui demeure impuissant devant la maladie que seul l'homme de Dieu peut combattre par ses prières apparaît régulièrement dans les Vies et les recueils de miracles. Mais si

démons attaquent les individus dans les lieux privés et publics en prenant des formes animales en particulier. Dans certains cas l'espace est également vu comme étant possédé par le démon, comme le corps peut l'être. Le phénomène découle des croyances démonologiques perçues auparavant, à savoir que les démons peuvent se trouver dans les lieux selon des croyances antiques et bibliques. Cependant, dans les récits de possessions démoniaques des lieux, il y a prise de possession par un ou des esprits impurs ainsi qu'un exorcisme (des lieux) qui est invoqué. Il s'agit donc d'une même perception d'un désordre momentané (d'un état altéré des choses) que celle perçue chez les individus. Donnons quelques exemples. Dans la *Vie d'Antoine*, les « machinations des démons »³⁸ vont jusqu'à infester une maison d'animaux différents³⁹. Ailleurs, dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, une maison est infestée de bêtes nuisibles (rats et serpents). Elle est alors dite habitée par les démons. Ces animaux « terrifiaient les habitants et rendaient le lieu inhabitable » par la « peste des démons »⁴⁰. Il y a donc une croyance certaine au fait que les lieux pouvaient être contaminés. C'est ce qu'on perçoit dans un récit évoquant le sort d'un magicien qui toucherait aussi bien l'individu que sa maison, son animal domestique ou quoi que ce soit d'autre qui entoure la personne⁴¹. En effet, dans certains cas les démons peuvent s'attaquer aux animaux domestiques et provoquer leur mort⁴². Il s'agit donc d'une conception de l'espace de l'ordre du domaine privé qui peut être attaqué aussi bien que l'individu. Selon cette vision chrétienne, tout un monastère peut être pris en possession par le Diable. Comme dans le cas de travaux de constructions sur le Mont Admirable:

« Tandis que progressaient les travaux du monastère, le diable qui, depuis le commencement, est jaloux et ennemi du bien, se glissa dans les fondations

ce genre d'épisode, qui s'inscrit dans la perspective christique, a pour but de souligner les pouvoirs du saint, elle semble cependant, une fois encore, dissimuler d'autres réalités ».

³⁸ *Vie d'Antoine*, chap. 39, 1.

³⁹ *Vie d'Antoine*, chap. 39, 3.

⁴⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 131.

⁴¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 38, p. 36-37.

⁴² Des chevaux dans une écurie: *Vie d'Hypatios*, chap. 38, 10-12; p. 231; des brebis et des vaches: *Vie d'Hypatios*, chap. 38, 13-14; p. 231-232.

d'une des hôtelleries en construction et les ébranla de fond en comble, de façon que les artisans ne pouvaient plus bâtir. »⁴³

L'ébranlement des constructions est donc vu comme une possession démoniaque et le récit qui suit est celui d'un exorcisme. Il s'agit d'un cas de possession démoniaque des lieux lorsqu'un certain vocabulaire (de la possession) est employé dans les récits et qu'un exorcisme suit. Dans les textes tardifs de l'étude la croyance prend de l'ampleur, montrant ainsi l'implantation durable de l'idée de possession démoniaque des lieux (liée à un désordre ou à une crainte dans un endroit).

1.2.1 *La prise de possession des lieux*

La prise de possession des lieux s'observe dans les récits où des endroits à forte fréquentation sont touchés. Ce type de possession se perçoit alors dans des endroits publics, à l'écart d'un village. Dans la région de Prôtoméria: des habitants se plaignent d'un « lieu dit Zounboulis qui contenait une *multitude d'esprits impurs*, en sorte que nul être humain ou bête ne pouvait s'approcher de ce lieu » car « le fait d'y errer devenait périlleux. » Le récit suivant est celui d'un exorcisme⁴⁴. Il y a dans ce récit une terminologie de l'esprit possesseur qui est le même que pour la prise de possession des hommes, à savoir le verbe avoir (qui contenait (avait) une multitude « d'esprit impurs »⁴⁵. Un exorcisme des lieux est également présenté dans le récit. La situation doit être remise à la normale à la suite d'une intervention humaine.

⁴³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 39, 1.

⁴⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 26a, p. 27.

⁴⁵ *Vita s. Théodore de Sykéôn*, chap. 26a, p. 24.

1.3 La répartition du phénomène

1.3.1 Les possessions individuelles

Les cas exposés, psychologiques ou physiques sont interprétés comme étant l'œuvre du démon par les moines et s'appliquent aux gens qui travaillent dans les monastères (officiants ou ouvriers pour les constructions), aux femmes, aux enfants et aux hommes (surtout des paysans). La possession démoniaque est également perçue (en tant que croyance) chez les nobles, les bourgeois, les hauts fonctionnaires et les dignitaires de l'église (évêques, diacres, patriarche). On rencontre ces personnages à diverses reprises, dans la *Vie de Daniel*, la *Vie de Syméon stylite l'Ancien*, la *Vie de Théodore de Sykéôn*, la *Vie de Syméon stylite le Jeune*. Et ces cas de possessions démoniaque chez les nobles et les bourgeois sont attestés dès la *Vie d'Antoine*: où il est relaté que « quelqu'un d'autre, d'une illustre famille, vint à lui, possédé d'un démon. Le démon était si terrible que le possédé ignorait qu'il était chez Antoine »⁴⁶. Dans l'*Histoire Lausiaque* il est fait mention d'une jeune fille noble qui est touchée et aidée par un ascète⁴⁷. Certains écrits traitent d'ailleurs du fait que les empereurs eux-mêmes venaient consulter les ascètes en haut de leurs colonnes ou que certaines de leurs maladies étaient attribuées à une possession démoniaque. C'est le cas de l'empereur Justin qui aurait commencé à souffrir de diverses affections cinq ans avant la désignation de Tibère comme César (7 déc. 574), comme il est relaté dans l'*Histoire Ecclésiastique*, et qui aurait perdu l'esprit car il était possédé d'un démon⁴⁸. Dans la lettre de Syméon stylite le Jeune adressée à un empereur, Justin II, il est dit que la fille de

⁴⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 1-2, p. 303.

⁴⁷ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 18 [11], p. 108.

⁴⁸ P. Van Den Ven, *op. cit.*, vol. II, p. 205, note 208, 1. L'auteur cite les sources qui traitent de la possession démoniaque de Justin et qui ne sont pas hagiographiques. Il s'agit de l'*Histoire Ecclésiastique* de Jean d'Éphèse (trad. Brooks, dans *Corpus script. Chr. Orient., Script. Syri*, 3^e série, t. 3, p. 89-96) et de la *Chronographie* de Théophane, A. M. 6067.

l'empereur « était cruellement tourmentée par le démon ». L'empereur aurait demandé à l'ascète de lui envoyer une lettre accordant sa guérison⁴⁹.

1.3.2 *Les possessions collectives*

Des épidémies de possessions et des possessions collectives sont souvent décrites dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune* ou dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*. Ces récits touchent plusieurs personnes en même temps avec une idée d'épidémie. Dans certaines circonstances, les « épidémies » expriment l'idée d'une contagion des idées comme nous l'avons vu avec les hystéries collectives (partie I, chapitre 3). Donnons quelques exemples. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, lors de travaux de terrassement, « comme on avait soulevé une plaque d'un certain lieu, il en était sorti une foule de démons qui, dans le village, avaient tourmenté six hommes et huit femmes. »⁵⁰. Ailleurs il s'agit d'une « multitude d'esprits impurs »⁵¹, d'une « phalange (φάλαγγα) des démons »⁵² ou encore d'une « phalange d'esprits impurs »⁵³. Ces expressions expriment la possession d'un lieu, qui s'étend aux hommes et aux animaux domestiques. A Germia, il est dit qu'une épidémie démoniaque s'était abattue dans une cité. Les nobles furent autant touchés que les gens du peuple. La possession, démoniaque et collective, est relatée de cette façon:

« une multitude d'esprits impurs s'abattit sur les habitants de la ville, tant des riches que des pauvres. Par honte et crainte de l'opinion, les nobles tenaient enfermés chez eux leurs fils, filles ou parents possédés, sans leur permettre de se montrer, pour qu'on ne connût pas leur infortune; quant aux possédés du petit peuple, ils remplissaient la vénérable église du saint Archange »⁵⁴.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 204, note 207, 1.

⁵⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 115a., p. 94-95.

⁵¹ *Vita s. Théodore de Sykéôn*, chap. 26a, p. 24.

⁵² *Vita s. Théodore de Sykéôn*, chap. 26, l. 14-15, p. 24-25.

⁵³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 116.

⁵⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 161, p. 144-145.

Les déliions dans les cas d'hystérie collective s'étendent donc aux riches comme aux pauvres. Cependant, on remarque que les gens aisés, dans la ville, ne réagissent pas de la même façon que les gens du peuple face à la possession démoniaque. Les nobles préfèrent garder les possédés chez eux. Il y a une gêne de leur part. Dans la correspondance entre l'Empereur Justin et Syméon stylite le Jeune, il est dit également que l'empereur avait honte de sortir sa fille de chez lui. Un passage mentionne une guérison de la jeune fille sans qu'il ait été besoin de la sortir de chez lui, et ce pourrait bien être un extrait littéral de la lettre envoyée par Syméon à l'empereur⁵⁵. Les gens pauvres, eux, n'ont pas d'autres choix que d'amener les malades dans les endroits publics pour être guéris. Ainsi, les églises deviennent des lieux d'asile pour les malades et les possédés.

1.3.3 *Les possessions relatées dans les sanctuaires d'incubation*

Les gens du peuple ont des lieux ouverts à tous et destinés à traiter la maladie: ce sont les églises, les monastères et les sanctuaires d'incubation chrétiens (de martyrs). Dans ces lieux il est possible de rester dormir et les malades ou possédés peuvent obtenir une assistance. Dans les sources hagiographiques, le *topos* des malades se plaignant souvent des honoraires exorbitants réclamés par les médecins⁵⁶ est souvent exposé. Cependant, les sanctuaires, quand ils existent dans certaines régions, étaient effectivement très fréquentés. Ces lieux accueillent des foules de pèlerins malades, possédés, pauvres ou riches. Avec les médecins, les sanctuaires (et les *xenodocheia* dans les cités) étaient perçus comme des lieux de guérison, comme on l'observe à la lecture des *Miracles de Thècle*, des *Miracles de Côme et Damien*, des *Miracles de Cyr et Jean*. Les recueils de Miracles sont des œuvres qui contiennent beaucoup de mentions de maladies attribuées à l'action du démon. Satan peut

⁵⁵ P. Van den Ven, *op. cit.*, vol. II, p. 204, note 207, 1.

⁵⁶ *Ibid.*, vol. II, p. 175, note 168, 3. Voir: H. J. Magoulas, « The lives of the saints as sources of data for the history of Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries », *BZ*, t. 57 (1964), p. 131-132. Ceci est, comme nous l'avons vu plus haut (note 37), un *topos* connu dans la littérature hagiographique. Cependant, il faut relever le simple fait que les soins prodigués dans les sanctuaires ou auprès des ascètes étaient plus accessibles car souvent plus proches et également non coûteux.

être cause de la maladie⁵⁷ et les démons sont aussi mentionnés en tant que divinités païennes⁵⁸. Avoir un démon c'est être accusé de manquer également de foi⁵⁹. Les récits sur les possédés sont très pertinents pour l'étude de la médecine populaire à l'époque. Les possédés étaient considérés comme des malades dont la maladie pouvait être guérie en se rendant dans un lieu divin précis. Cette pratique rejoint celle connue depuis l'Antiquité de l'incubation: les gens malades se rendaient dans les sanctuaires d'Asclépios (dieu de la médecine) pour trouver une guérison. Cette pratique est toujours de mise chez les païens dans l'Antiquité tardive et les sanctuaires païens sont peu à peu remplacés par des patrons chrétiens. Les sanctuaires chrétiens rencontrent une forte fréquentation de gens malades venant de toute part pour trouver un remède. Dans le cas des *Miracles de Côme et Damien*, A.-J Festugière tente de répondre à la question: Côme et Damien succèdent-ils à Castor et Pollux⁶⁰ ? Le succès du sanctuaire est-il lié à ce souvenir ? Pour lui, il s'agit d'un « instinct religieux »⁶¹ qui mène au sanctuaire et non un souvenir païen. Dans le sanctuaire de Menouthis, on voit également la pratique de l'incubation, avec une considération pour les démons. Satan est la cause des maladies, et on souligne un rappel de la maladie en tant que punition.

Les croyances chrétiennes répondent à des besoins de la part des populations qui étaient déjà là: besoin d'assistance, besoin d'écoute et besoin d'être guéri. Ce besoin de se tourner vers des entités intermédiaires pour des remèdes se retrouve dans toutes les civilisations et de tout temps. Il s'agit en effet de systèmes de guérisons très similaires, par le déplacement des malades dans un lieu et par l'incubation, avec du personnel présent pour encadrer les malades et une recherche d'intercession. Ce sont des caractéristiques presque identiques, sauf que dans l'orthodoxie chrétienne, on fait appel à l'intercession des martyrs

⁵⁷ *Miracles de Cyr et Jean*, Mir. 35.

⁵⁸ *Miracles de Cyr et Jean*, Mir. 31.

⁵⁹ *Miracles de Georges*, Mir. 5, p. 291.

⁶⁰ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 9

⁶¹ A.-J. Festugière, *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extrait), saint Georges, Collections grecques de Miracles*, Paris: Éd. A. et J. Picard, 1971, p. 94

en tant que personnes privilégiées ayant accès à Dieu, non aux divinités directement (ou aux héros restés vivant sous terre considérés parfois comme des *daimones*). Cependant, une confusion était perceptible pour les individus de ce temps. Dans le cas du sanctuaire de Cyr et Jean à Ménouthis, la substitution au culte d'Isis fut mainte fois évoquée et est généralement admise. L'idée qui se transmet d'un système de pensée à un autre est que le patron du lieu peut venir visiter le malade pendant le rêve et l'opérer de façon chirurgicale ou lui donner le remède. C'est la même croyance en la guérison miraculeuse au moyen du rêve. Elle se rencontre également dans le domaine privé, à domicile, dans les deux cas. Dans la *Vie de Thècle*, une sorte de guérison par le rêve à domicile s'établit et cet élément ne cesse de s'intensifier dans la littérature hagiographique postérieure⁶². Dans l'Antiquité le phénomène était déjà attesté: les stèles d'Asclépios, datant du IV^e siècle av. J-C, retranscrivent des guérisons opérées en dehors du sanctuaire d'Épidaure⁶³. Les Dioscures étaient également invoqués en cas de tempêtes en mer et étaient censés apporter le salut, à distance⁶⁴. De la même façon, Aelius Aristide évoquait ses conversations avec le dieu de la médecine tout au long de ses voyages, ses nombreux conseils et ses remèdes donnés au

⁶² Syméon stylite le Jeune guérit également à distance, au moyen de rêves, de visions, de bilocalisation ou grâce aux eulogies. D'autres moyens sont mis en œuvre pour montrer l'extension de son culte à Antioche: *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 158 (des païens veulent renverser son image accrochée dans un endroit public et bien en vue de la ville, au dessus de l'entrée d'un atelier mais ils sont arrêtés grâce à un miracle); chap. 181 (un voleur est démasqué après qu'une femme ait ramené une eulogie du saint chez elle, à Antioche).

⁶³ M. Hamilton, *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews: W. C. Henderson and son; Simpkin, Marshall, London: Hamilton, Kent and co, 1906, p. 17-27 (les 43 premiers miracles, stèles I et II)

⁶⁴ Euripide, *Oreste*, 1689-1690: « Hélène siègera..., partageant avec les Tyndarides, fils de Zeus, la surveillance de la mer pour le salut des nautoniers ». Ils sont considérés comme obtenant « de Zeus, qu'il octroie aux marins des vents aux haleines propices »; *Electre*, 1348-1353: Euripide fit ainsi parler les Dioscures: « nous allons en grande hâte sur la mer de Sicile où s'avancent les proues des nefes que nous devons sauver (...) Nous les (les hommes) délivrons des périls et leur apportons le salut »; Platon, *Euthymède*, XIX, 292c: il est un des auteurs mentionnant la caractéristique de sauveur des Dioscures. Il montre la qualité salvatrice de ces déités, notamment au cœur des tempêtes et des mers agitées. Jusqu'à la fin du V^e siècle, les Dioscures sont considérés comme des sauveurs émérites en mer. Je remercie Aurélien Barbosa pour ces références.

moyen des rêves, en dehors des sanctuaires⁶⁵. Le souffle démoniaque peut donc être contré par le souffle divin, au moyen du rêve (moment où la conscience est également altérée) ou grâce à une intercession directe. Il s'agit d'une idée similaire d'une invasion du corps par un être intermédiaire ou un souffle immatériel. Cette croyance prend tout son sens lors de l'évocation des symptômes de la possession.

2 Signes et symptômes de la possession

Dans les textes hagiographiques, certains personnages sont amenés auprès d'un ascète car ils ont des signes visibles de l'action du démon: l'ascète pose dans certains cas un diagnostic de possession démoniaque. Il reconnaît la présence d'un démon impur. Un autre processus vu dans les textes est celui de poser un diagnostic de possession démoniaque à la suite d'une série de douleurs et de problèmes physiques ressentis et exprimés par un malade. Dans tous les cas, ces deux processus permettent de voir les signes et les symptômes qui, rassemblés en syndrome puis en maladie (selon cette vision spirituelle chrétienne), permettent de guider l'ascète dans l'application de remèdes.

2.1 Les signes d'une présence démoniaque

2.1.1 *Rage, force décuplée, agressions soudaines*

Un passage de la *Vie d'Hypatios* retranscrit plusieurs signes visibles d'une possession démoniaque. Ce récit long offre l'avantage de saisir la perception par l'entourage de ce qu'est l'action du démon à l'intérieur du personnage dit possédé:

« Une autre fois, on amena au serviteur de Dieu un paysan nommé Zénon. Il était terriblement tourmenté par un démon, de sorte qu'il ne savait plus où il

⁶⁵ Aelius Aristide, *Discours sacrés*, texte traduit et présenté par A.-J. Festugière, Paris: Éditions Macula, 1986, p. 29-123 (texte).

était. Il délirait et se ruait sur tout le monde. »⁶⁶ (...) « lorsque ceux qui étaient possédés d'une manière terrible étaient agressifs au point de frapper les gens, il les ligotait dans un sac et ils ne pouvaient plus attaquer personne, mais étaient domptés et on les obligeait à jeûner et à prier sans cesse. »⁶⁷ (...). Or Zénon, délirant, lui disait « Qu'as-tu à faire avec moi, homme ? Pourquoi m'enlèves-tu les miens ? Moi, je les rassemble, et toi, tu les disperses méchamment. Qu'as-tu affaire avec moi ? Pourquoi pilles-tu ce qui est à moi ? Qu'as-tu à voir avec les miens ? »⁶⁸ (...). En quelques jours il le guérit « et revenu à lui, il replongea aussitôt dans les désordres du monde et de nouveau l'esprit impur revint en lui »⁶⁹ (...). On le porte de nouveau au monastère, son état étant bien pire qu'avant car il refusait de prendre de la nourriture. « Il resta quelque temps et se rétablit, mais de nouveau il fut tourmenté et on le ramena, longtemps après. Cela arriva quatre fois. »⁷⁰.

Il s'agit d'un récit complet qui explique l'établissement du diagnostic de possession démoniaque. Tout d'abord, le personnage est mené par l'entourage proche auprès d'un moine ou d'un ascète. Ces derniers peuvent être vus comme des médecins populaires dans les endroits éloignés⁷¹. Dans ce cas-ci, la personne est amenée auprès d'Hypatios pour les signes visibles suivants: 1) des délires (délusions) 2) une agressivité envers l'entourage 3) des propos désorganisés. On constate également une résurgence de ces signes (au moins quatre fois). Les signes de ce comportement sont ceux d'une schizophrénie ou d'une psychose schizophrénique (moment aigu de la crise). Le côté extraordinaire de la maladie qui donne l'impression d'une altération ou plutôt de perte de la conscience de l'individu inquiète l'entourage qui réagit en apportant le malade dans un lieu où on s'occupe de lieu. Le diagnostic posé par l'ascète est très clair: il s'agit de l'esprit impur qui le tourmente puis le possède, le rendant délirant et violent envers l'entourage. Un autre exemple de la *Vie d'Hypatios* montre l'ampleur de ces crises. Un jeune homme est amené par sa mère:

⁶⁶ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 38; p. 195.

⁶⁷ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 48-49; p. 197.

⁶⁸ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 50; p. 197.

⁶⁹ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 53; p. 197.

⁷⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 54-55; p. 197.

« Il était torturé par un démon d'une manière atroce. Il ne pouvait rester en un endroit, mais rôdait pour s'adonner aux mauvais coups. Il était si fort qu'il était capable de vaincre dix hommes et qu'il rompait les chaînes mises à ses mains comme des morceaux de bois. » (...)). Il reste un temps et est guéri par les prières d'Hypatios. « mais retomba dans les désordres frivoles de la jeunesse. C'est pourquoi le démon retourna en lui. De nouveau on le lia et l'amena au saint. » (...) de nouveau on le guérit. « Il fit cela une première, une deuxième, une troisième et une quatrième fois, de sorte qu'une période de quatre années passa. Plus tard, le démon essaya même de lui faire commettre un meurtre. Lorsque les frères faisaient la sieste au milieu du jour, il souleva un lourd tabouret, et voulut l'asséner sur leur tête. » (...). « Un des jeunes frères se réveilla et le maîtrisa. Il y eut du tumulte et c'est avec peine que trente-six hommes le lièrent. Il en mordit deux et coupe un morceau de bras à l'un, du doigt à l'autre. »⁷²

C'est un passage intéressant car il expose d'autres signes d'une psychose, telle une force décuplée qui demande que plusieurs hommes le maîtrisent ainsi que des morsures occasionnées aux frères. Il y a tentative d'homicide.

Les exemples dans les textes sont fort nombreux. Dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, il s'agit d'un vieillard qui est amené au monastère car:

« Cet homme, poussé par les démons et sujet à des visions sataniques, parcourait continuellement toute la ville en vociférant et en accomplissant de nombreux méfaits, si bien que beaucoup de gens qui le rencontraient soudain, le jour ou la nuit, se trouvaient en danger: en effet, il les assaillait, déchirait leurs vêtements et serrait leur cou entre ses cuisses dans le but de les étouffer. Il lacérait aussi ses propres vêtements et mangeait sa propre chair, et il se livrait à beaucoup d'actes semblables »⁷³

Dans ce cas exposé, les signes sont: 1) des hallucinations; 2) une agressivité envers l'entourage et 3) une attitude grossière et catatonique. Les hallucinations (visions

⁷¹ P. Hordern, « Saints and Doctors in the early Byzantine empire: the case of Theodore of Sykeon » in *The Church and Healing*, W. J. Shiels ed., *The Church and Healing*, Oxford: Basil Blackwell, 1982, 1982.

⁷² *Vie d'Hypatios*, chap. 40, 8-16; p. 237

sataniques) sont les principaux symptômes de la schizophrénie puisque près des deux tiers des schizophrènes en ont. L'explication donnée à ce comportement grossier, exagéré et violent est l'action du démon qui réside dans la personne. Ces troubles de la personnalité expliquant une dissociation visible sont vus à la période d'étude, au sein des sources hagiographiques des textes chrétiens, selon une vision biblique qui s'impose au cours des siècles à l'étude.

2.1.2 *Écumer, chutes brutales, mâchouillements*

D'autres signes tout aussi extraordinaires pour l'entourage sont décrits précisément. Parfois l'individu écume, de la bave coule de sa bouche, et son corps se raidit. Dans un cas un individu « amena aussi au serviteur de Dieu ses fils qui étaient malades et écumaient affreusement. »⁷⁴ Un possédé qui écume se rencontre déjà dans la Bible⁷⁵ et il s'agit d'un cas de crise épileptique. Dans d'autres cas, il y a des chutes brutales au sol ainsi que des convulsions qui sont décrites précisément, avec des personnages qui se mordent la langue:

« Un jeune homme, qui était violemment tourmenté par le démon vint trouver le serviteur de Dieu. Le démon le jetait continuellement à terre et l'agitait de violentes convulsions, au point qu'il se mangeait la langue. Ce jeune homme adressa de nombreuses supplications au saint, lui disant: « Secours-moi, élu de Dieu, moi qui suis en grand péril d'être méchamment *occis par le démon* »⁷⁶.

Ces individus sont amenés aux monastères ou bien ils s'y rendent par eux-mêmes car les crises se répètent. Ils sont traités sur place. Il s'agit de crises de convulsions avec ou sans perte de conscience qui sont caractéristiques des crises épileptiques. Ces crises sont décrites comme pouvant résulter depuis l'enfance, avec toujours, des mâchouillements de la

⁷³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 147, p. 158

⁷⁴ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 195, p. 196-197.

⁷⁵ *Marc*, 9, 19 et 21..

⁷⁶ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 44.

langue, trait caractéristique de l'épilepsie⁷⁷. Ils sont, dans les textes, interprétés comme étant l'action du démon car la personne semble perdre momentanément la maîtrise de son corps et agit de façon spectaculaire, comme si elle était « attaquée » de l'intérieur de son corps. Se mâcher la langue n'est pas seulement un signe de l'épilepsie. En effet, combiné à d'autres descriptions (changement du visage, bouche grimaçante, yeux convulsés, langue tirée de travers) il s'agit selon Freud d'une attaque d'hystérie⁷⁸ qui fut par après désignée sous le terme de troubles somatoformes. Schizophrénie, épilepsie ou troubles somatoformes, ces cas sont tous perçus par l'entourage sans qu'on puisse trouver de causes médicales ou physiologiques à ces douleurs.

2.2 Les symptômes de la possession

2.2.1 *Plaintes répétées sans explications*

D'autres récits mentionnent des états perturbés depuis fort longtemps, voire des années, sans explication médicale. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*:

« Une fille, la servante d'un grand personnage, avait en elle, depuis vingt-huit ans, un démon caché, en sorte qu'elle était toujours au lit malade, sans savoir quel mal la tenait. » Son maître demande à Théodore de voir quelle est la maladie. Théodore, « la main tendue, se saisit de la tête de la fille, priant Dieu que se révélât le mal qui la tenait et qu'il s'éloignât d'elle. Aussitôt le démon qui était en elle fut troublé: il a déchirait et se mit à crier »⁷⁹.

Cet épisode est représentatif d'une autre conception de la possession, plus insidieuse, cachée, difficile à révéler. Une personne pouvait être malade depuis des années, étant alitée et incapable de trouver une origine médicale à son mal. Les possessions renvoient donc à des idées particulières de souffrances. Ce sont des cas où les personnes se

⁷⁷ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 118, p. 119.

⁷⁸ J.-M. Charcot, P. Richet, *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984, p. IX.

⁷⁹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 84, p. 73-74.

plaignent de souffrances répétées et incompréhensibles. Soit l'ascète se déplace auprès d'eux soit l'individu se rend de lui-même dans un sanctuaire d'incubation pour trouver une explication à son mal. Un autre cas est décrit précisément, celui d'un individu se rendant dans un sanctuaire et attendant une guérison pendant sept mois, car il était « sous le coup de maladies nombreuses et variées »:

« Dans le principe, il souffrit deux ans d'une contraction des entrailles. Il passait son temps jour et nuit aux bains, cherchant à tirer quelque soulagement de ses souffrances qui ne cédaient pas. Quand il ne put plus se rendre aux bains du fait que les douleurs que lui avait infligées le démon continuaient toujours et que ses esclaves ne suffisaient plus à le servir, il demeura désormais chez lui, plongé jour et nuit dans une baignoire. Après qu'eurent passé ces deux années, il arriva par l'action du démon, comme j'ai dit, qu'il *eut aussi des dérangements d'esprit*. Et ainsi, les attaques ayant gagné en intensité et *ses esprits s'étant dérangés*, tous les tendons de son corps, et ceux des mains et ceux des pieds et ceux des organes de la tête qu'on nomme « tubes respiratoires » furent frappés de paralysie en sorte que toutes les chairs de ses membres se fondirent et que ses muscles n'eurent plus de volume, mais qu'on ne lui voyait plus que la peau tendue sur les os, et que les tendons mêmes se montraient en relief sur la peau, que les mâchoires s'étaient contractées, si bien que l'organe de la langue ne pouvait remplir son office. Il lui semblait bien en lui-même qu'il parlait à voix éclatante, mais nul son absolument ne sortait de sa bouche »⁸⁰.

On voit ici des maladies mystérieuses et surtout, des symptômes fulgurants comme la paralysie, la perte de poids, le mutisme, les dérangements d'esprits. Ce sont des manifestations ressemblant fortement aux troubles somatoformes très peu connus de nos jours également. Les individus se plaignent eux-mêmes de douleurs ressenties qui peuvent déboucher sur des paralysies momentanées du corps, comme dans un autre cas où un homme, un jour « tombe par terre comme mort. « Les parties internes de son corps se contractèrent et il ressentit les souffrances de l'agonie. » (...)»⁸¹. Il est dit que Syméon stylite le Jeune le guérit par après. Il s'agit d'une paralysie momentanée (puisque la personne est guérie).

⁸⁰ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 33, p. 181.

⁸¹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 195, p. 196-197.

Ces cas sont très nombreux dans les textes hagiographiques⁸² et l'évocation rappelle évidemment les exemples bibliques. Or dans les symptôme de la grande attaque hystérique, Freud avait mis en valeur une partie de la crise qui est une paralysie totale, mais momentanée due à la contracture hystérique⁸³. Tous ces symptômes décrits dans les sources rappellent le cas de la fameuse patiente de J. Breuer et S. Freud qui se plaignait de paralysies et de pertes de sens momentanés et dont l'état s'améliorait au moyen du dialogue⁸⁴, les symptômes disparaissant momentanément après chaque évocation de peurs et de problèmes personnels. Ainsi, la perte d'un sens est retranscrite dans un texte hagiographique par le fait d'être soudain saisi « par un esprit »⁸⁵ ou un démon. Il est dit plus loin dans le passage vu ci-dessus que la personne est délivrée du démon en six jours, évoquant ainsi des symptômes qui se résorbent très vite. Les exemples d'attribution d'états physiques altérés de façon momentanée mais violente ou extraordinaire (cas certainement de troubles somatoformes ou de crises épileptiques) dans les sources hagiographiques sont fort nombreux, en particulier pour les sourds, les muets⁸⁶ et les aveugles⁸⁷. On trouve également dans les textes des maladies d'yeux chez les femmes⁸⁸ ou les enfants⁸⁹. Lors d'un changement brusque physique ou psychologique exprimé par l'individu l'attribution de cet état anormal est faite à un démon. Ces individus étaient vus comme étant hystériques

⁸² *Vie d'Ambroise*, chap. 10 (une paralysée); *Vie de Syméon stylite l'Ancien*, chap. 11 (des paralytiques); *Vie syriaque de Syméon*, chap. 13 (les lépreux, les bègues et les paralytiques !); *Vie de Daniel*, chap. 86 (un enfant rampant au sol); *Vie d'Hypatios*, 22, 10 (mentions de paralytiques possédés, guéris par la prière); *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 69 (une paralytique); chap. 85 (une paralytique); *Vie de Syméon stylite le Jeune*, p. 101 (un paralytique).

⁸³ J.-M. Charcot, P. Richet, *op. cit.*, p. 119.

⁸⁴ J. Breuer, S. Freud, *Etudes sur l'hystérie*, Paris: PUF, 1994.

⁸⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 94, p. 80-81.

⁸⁶ *Vie de Daniel*, chap. 89 (enfant muet); *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 67 (un muet); chap. 96 (une esclave muette); chap. 95 (une nonne muette); *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 84 (une muette).

⁸⁷ *Vie d'Ambroise*, chap. 14 (guérison d'un aveugle ou encore contre des « esprits immondes »); *Vie d'Hypatios*, chap. 44, 27, 39-41 (il est précisé de plus qu'Hypatios agit auprès des aveugles et des épileptiques); *Vie d'Habib*, p. 11 (un homme aveugle); *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 83 (un enfant aveugle).

⁸⁸ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 330.

⁸⁹ *Vie de Macrine*, chap. 38, 10-28.

à l'époque de Freud, et souffrant de troubles somatoformes de nos jours. Voyons plus en détail l'attribution du mal au démon dans l'Antiquité tardive. La caractéristique de ces troubles sont qu'ils se manifestent soudainement et peuvent disparaître tout aussi rapidement et qu'ils sont ressentis par l'individu lui-même.

2.2.2 *Le démon caché du trouble somatoforme*

Dans les cas d'incompréhension de symptômes à répétition présents depuis fort longtemps ou d'apparition d'un symptôme grave (perte de la vue ou de la parole), le démon est dit « caché ». Ce sont des symptômes longs exprimés qui mènent à des plaintes répétées et à un état physique altéré. L'attribution du démon caché est systématique. Dans de nombreux récits hagiographiques, sont mentionnés: un « démon caché », δαιμόνιον κρυπτόν⁹⁰, un « esprit caché », πνεύματα κρυπτά⁹¹ ou encore un « esprit impur caché »: πνεῦμα ἁκάθαρτον κρυπτόμενον⁹². Parfois on trouve des précisions telle que l'œuvre d'« un démon tout à fait insupportable »⁹³. Cette terminologie permet d'expliquer la raison pour laquelle la maladie (démoniaque) n'est pas comprise facilement. Les démons occultes (cachés) sont ceux qui se terrent dans le corps d'une personne depuis l'enfance ou de nombreuses années et la signification est qu'il s'agit d'un mal non connu, ou encore de la mélancolie qui, de nos jours, est nommée dépression dans le *DSM*. L'explication est que l'esprit impur se cache car il a peur d'être chassé. Il s'agit ici d'un procédé rhétorique hagiographique qui montre à la fois une vision chrétienne orthodoxe (le mal est un fléau envoyé par Dieu) et la possibilité d'un retour éventuel à la normale en suivant un nouveau code moral, chrétien.

⁹⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 8.

⁹¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 71.

⁹² *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 132.

⁹³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 73.

2.3 Autres manifestations d'une possession

2.3.1 *Symptômes et signes isolé de la possession*

D'autres signes de la possession sont ceux d'une attaque de l'individu avec des symptômes ou des signes isolés. Dans certains récits en effet, ce sont des troubles momentanés de la nature qui ne trouvent pas d'explications concrètes et qui sont alors systématiquement attribués à l'action d'un démon également « impur ». Il y a une conception équivalente de tout ce qui touche l'homme dans son espace privé et les collectivités dans les espaces publics. Dans un cas, un individu est attaqué par un démon impur de l'extérieur de son corps car il « avait la figure tordue par le démon. » Il invoqua alors le nom de Syméon stylite le Jeune et selon le récit, celui-ci vint apparaître au démon. « Et lorsque cet esprit impur l'aperçut, il s'enfuit aussitôt, et le visage de l'homme reprit son aspect normal; et l'homme redevint bien portant à partir de cet instant »⁹⁴. La personne n'est pas dite « avoir un démon » mais plutôt être attaquée par le démon. Les signes visibles sont ceux d'une défiguration, sans perte de conscience de la part de l'individu (symptômes de l'épilepsie ou de crises hystériques). Il n'y a pas de tourments ou d'autres changements physiologiques mais un seul signe étant décrit, on ne peut attribuer réellement quel type de maladie est décrit. On retrouve ce genre de conception dans un passage où « un homme vint trouver le saint, qui souffrait par le fait du démon et avait les flancs et tout le corps cruellement meurtris par cet *esprit impur*. »⁹⁵ Dans certains récits, on trouve également des cas d'automutilations. Dans un cas un personnage est maîtrisé par son entourage car « il se dévore lui-même et d'une manière affreuse »⁹⁶, dans un autre, le vieillard de la *Vie de Syméon stylite le Jeune* « lacérait aussi ses propres vêtements et mangeait sa propre chair »

⁹⁴ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 75, p. 81.

⁹⁵ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 128, p. 140.

⁹⁶ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 24, p. 191.

⁹⁷. Les autres signes d'une possession sont donc des signes extérieurs de contusion ou de coupures (de meurtrissures) sans attestations d'autres signes permettant de faire un lien avec les problèmes pathologiques psychiatriques. Tout ce qui ne peut pas être expliqué et qui représente une violente attaque de l'individu se trouve être lié à une action du démon impur.

2.3.2 *Multiplés démons et « mass hysteria »*

D'autres signes visibles d'une possession montrent l'étendue des croyances au VII^e siècle par rapport au IV^e siècle, début de la rédaction hagiographique. On rencontre de plus en plus de mentions d'une « multitude d'esprits impurs »⁹⁸, d'une « phalange des démons », τῶν δαιμόνων φάλαγγαν⁹⁹ ou encore d'une « phalange d'esprits impurs »¹⁰⁰. Ces expressions expriment la possession d'un lieu, qui s'étend aux hommes et aux animaux domestiques, répandant la folie et des maux divers. Il y a une dimension psychologique indéniable: celle d'augmenter la frayeur par des récits plus denses qui accroissent l'action du démon. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, au village de Mousgé, une femme:

« Qui depuis longtemps avait des esprits impurs cachés en elle, et par suite de leur opération, avait dû s'aliter, victime de maintes maladies et attaques, sans connaître elle-même l'action des démons, se tenait alors hors de l'église près de l'entrée. Comme elle considérait le spectacle de la procession, à la vue du bienheureux et de l'évêque, elle fut secouée par les esprits, et, ayant jeté à terre sa capeline et les voiles qui lui couvraient la tête, poussant un cri et traversant la foule qui était devant elle, elle se mit à pousser maints gémissements et cris d'injure à l'adresse du bienheureux Théodore: les démons en elle lui lançaient des outrages, comme ayant été humiliés par sa venue. Suspendue soudain du sol et les mains liées en haut, elle traversa l'air depuis l'ambon jusqu'au chancel du

⁹⁷ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 147, p. 158

⁹⁸ *Vita s. Théodore de Sykéôn*, chap. 26a, p. 24.

⁹⁹ *Vita s. Théodore de Sykéôn*, chap. 26, l. 14-15, p. 24-25.

¹⁰⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 116.

sanctuaire, cependant (...) elle fut précipitée à terre; elle gisait là sur le sol près de l'entrée du sanctuaire et léchait de sa langue la poussière»¹⁰¹.

On est loin des premières mentions de possessions dans la *Vie d'Antoine*. Les récits sont bien plus détaillés: la femme possédée pousse un cri, est suspendue du sol, injurie Théodore, puis est précipitée à terre. Une attitude qui place le personnage décrit à l'écart de la communauté, l'épisode se déroulant dans une église. La conduite décrite est celle d'un brusque revirement des codes sociaux ou de conduites à avoir en société, ainsi que des aptitudes étranges, étonnantes, telle la suspension dans les airs. Certains de ces signes forts sont ceux de l'hystérie décrite par Feud (agressivité, force décuplée, sorte de lévitation par contorsion du corps et brusque arrêt de ce comportement)¹⁰².

D'autres cas sont des hystéries collectives (*mass hysteria*) également décrites selon des signes très précis de comportements en groupes. Reprenons le passage cité plus haut, celui d'une hystérie collective en Galatie. Il est dit que les individus « couvraient l'évêque d'outrages et d'injures, et plus le temps passait, plus il y avait d'énergumènes et de possédés »¹⁰³. L'origine de cette hystérie collective est l'ouverture de tombeaux. Souvent dans les tombeaux anciens il y avait des bijoux, des trésors qu'on enterrait avec les corps. Le fait qu'elle soit attribuée à des démons est logique dans ce système de pensée puisqu'il s'agit de l'esprit des morts, les démons païens, qui sont dits occuper ces tombes. L'épidémie démoniaque est l'expression d'un comportement impulsif, violent, dont l'unique moteur serait la découverte et la volonté de s'approprier des biens à l'ouverture de tombes. Cette crise est répandue par les démons païens des tombes. L'explication en psychologie moderne serait que les démons sont devenus, dans cette situation, des êtres de pensée « metapsychologiquement »: il s'agit d'une projection du moi, de la culture du moi

¹⁰¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 71, p. 61-62.

¹⁰² Études de ce cas mis en avant à partir de la fin du XIX^e siècle et retranscrite par J. M. Charcot et P. Richer dans *Les démoniaques dans l'art...*, op. cit., p. 91-109, chapitre intitulé « Les « démoniaques convulsionnaires » d'aujourd'hui, avec des croquis sur la grande attaque hystérique, certaines images permettant notamment de comprendre un peu mieux l'évocation d'une « lévitation ».

¹⁰³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 161, p. 144-145.

qui impose au corps certaines choses afin que celui-ci reste normalement logique¹⁰⁴ (par rapport aux émotions ressenties). Ici les gens sont dits possédés de façon collective car ils agissent tous de façon violente, brusque, nerveuse, par rapport à ce qu'ils ressentent face à l'ouverture des tombes. Dans l'Antiquité tardive et surtout selon la vision chrétienne qui tend à s'imposer, ces comportements violents et impulsifs sont attribués, de façon orthodoxe, à l'action de démons envoyés en expéditions punitives par Dieu. Ce qu'on remarque alors, c'est que toute manifestation d'un désordre naturel des choses tend à être expliqué cette façon.

3 L'impur et le désordre naturel des choses

L'ensemble de ces signes et symptômes de la possession donnent un syndrome démoniaque. Le monde est perçu comme un échange de forces bonnes et mauvaises et le désordre est une maladie qui doit être diagnostiquée par l'homme de bien. Cette vision chrétienne s'impose entre le IV^e et le VII^e siècle.

3.1 Les maladies physiques et psychologiques

3.1.1 Les raisons d'une perception démoniaque de la maladie

On perçoit bon nombre de maladies expliquées au sein d'une vision chrétienne. Les raisons de cette attribution sont double: manque de connaissance et manque de ressources locales. Ainsi, toutes les maladies physiques dont les signes sont ceux d'un dérangement soudain et perceptible par l'entourage ainsi que tous les symptômes répétitifs et douloureux sans explications sont interprétés comme une possession démoniaque. Cette conception de la maladie tend vers la généralisation dans l'Antiquité tardive. Ainsi, on perçoit de plus en

¹⁰⁴ J.-M. Charcot, P. Richer, *op. cit.*, p. VI.

plus de maladies très particulières attribuées à l'action du démon, telles des hémiplegies¹⁰⁵, des ulcères¹⁰⁶, ou des personnages couverts d'ulcères¹⁰⁷, des cancers, dont le cancer du cerveau¹⁰⁸. Il y en a d'autres qui sont encore plus rares, tels des hémorroïdes¹⁰⁹, des insuffisances rénales, ou des hernies, ou encore un simple mal de pied¹¹⁰. La maladie est donc un des principaux problèmes non traité dans certaines campagnes de l'Empire et qui mène les populations à se déplacer vers des sanctuaires. Le diagnostic de possession démoniaque est donc un diagnostic peu onéreux et facile. Un individu épileptique peut être possédé d'un démon, expliquant plus facilement l'origine du mal que ne le ferait la médecine de l'époque (l'épilepsie étant un trouble d'ordre neurologique). Il s'agit donc de souffrances physiques qui sont ainsi exprimées par le terme *daimôn*. Ces conceptions religieuses du mal, en particulier de l'épilepsie, se comprennent très bien pour la période à l'étude, une période ancienne où la médecine n'était pas développée pour les problèmes d'ordre neurologiques. Pour Hippocrate, l'épilepsie était une maladie due au fait que le cerveau s'était gâté. Les progrès dans les domaines neuropsychiatriques débutent au XIX^e siècle où une première classification anatomo-clinique de la maladie épileptique est faite mais ce n'est qu'au XX^e siècle que les recherches neurologiques progressent. De nos jours, l'épilepsie peut encore être perçue comme une possession démoniaque dans certaines campagnes comme nous l'avons vu dans le chapitre 3 de la première partie.

¹⁰⁵ *Vie d'Hypatios*, chap. 15, 3 (avec une précision d'un combat contre le diable).

¹⁰⁶ *Vie syriaque de Syméon*, chap. 25; *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 1-3 (une infection de la cuisse due à l'action des démons).

¹⁰⁷ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 7-10 (un homme dont la tête est couverte d'ulcères avec un récit sur les démons, au nombre de cinq, qui révèle le mal).

¹⁰⁸ Théodoret de Cyr, *HSM*, XIII, chap. 13.

¹⁰⁹ *Vie de Pachôme*, chap. 41.

¹¹⁰ *Vie d'Ambroise*, chap. 45; *Vie d'Hypatios*, chap. 44, 34; *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 55; chap. 74.

3.1.2 *Le flou psychiatrique*

Les problèmes les plus manifestes de la possession démoniaques sont ceux qui concernent les dérangements mentaux. Ce sont les maladies psychiatriques en général. Il s'agit d'une multitude de problèmes qui sont attribués à des attaques de démon et les textes hagiographiques retranscrivent des croyances partagées par les individus de cette époque. Ces attributions de maladies à des causes démoniaques sont perçues à Byzance au XI^e siècle encore grâce à l'étude de P. Joannou sur la démonologie de Psellos. Il s'agit également, à cette époque, d'un démon spécial qui rend fou¹¹¹. Parfois la même sorte de démon est à l'origine d'un comportement asocial, ce qui explique que des gens puissent attaquer l'entourage ou se faire du mal. Cette folie se perçoit également chez les animaux domestiques¹¹². Le démon rend fous les animaux d'un village aussi bien que les habitants¹¹³. Ce sont des conceptions qui sont anciennes et qui se retrouvent dans la littérature païenne également. La folie correspond au *lymphaticus morbus*, expression qui apparaissait chez les élégiaques pour qualifier la fureur amoureuse¹¹⁴. Lucien évoque les possédés qui « tombent en arrière, à la clarté de la lune, roulent des yeux et emplissent leur bouche d'écume »¹¹⁵, un bel exemple d'épilepsie mais qui n'était pas alors diagnostiqué comme tel et qui pouvait être attribué au démon de la folie. Les signes de dérangement mental passaient pour des effets démoniaques en général. Dans la *Vie d'Apollonios*, un jeune homme qui parle ou chante tout seul, rit ou pleure à contretemps, est considéré comme atteint par un démon¹¹⁶. Cette idée se rencontre fréquemment dans la littérature hagiographique où les dérangements mentaux sont causés par un démon. Ce sont des troubles qui peuvent être liés à bon nombre de problèmes psychiatriques. Ils ne trouvent pas

¹¹¹ P. Joannou, *op. cit.*, p. 18.

¹¹² *Ibid.*, p. 18.

¹¹³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 43.

¹¹⁴ J. Amat, *op. cit.*, p. 188. Voir aussi Apulée, *met.*, 8. 27.

¹¹⁵ Lucien, *philopseud.*, 16 (cité par J. Amat, *op. cit.*, p. 188, note 206).

¹¹⁶ Philostrate. *Vie d'Apollonius de Tyane*, 4. 20 (cité par J. Amat, *op. cit.*, p. 188).

alors d'explications causales à des problèmes physiques. Certains symptômes sont particulièrement récurrents dans les sources hagiographiques tels la perte de la vue, la paralysie ou l'incapacité de parler. Ces symptômes apparaissent soudainement et peuvent même disparaître. Freud qualifiait ces problèmes d'imaginaires et les classait sous le terme général d'hystérie. Or les neuroscientifiques ont découvert tout récemment que l'hystérie n'est pas si imaginaire que cela: cette maladie mythique est liée à une réelle dysfonction cérébrale qui se perçoit à présent au scanner d'après les recherches actuelles de O. Ghaffar¹¹⁷. Les chercheurs ont étudié trois femmes ayant des troubles somatoformes et ont utilisé des vibrations pour stimuler des parties paralysées de leur corps et d'autres parties où elles ne ressentaient ni douleurs ni symptômes. Ces femmes n'avaient pas de réponse cérébrale quand la partie paralysée était stimulée. Pour O. Ghaffar, ces résultats confirment que l'« hystérie » est ainsi un vrai trouble d'ordre physiologique. Il remet ainsi en question toute la recherche établie à ce sujet depuis le XIX^e. En outre, il a montré qu'en distrayant le patient par la simulation d'autres parties du corps, cela aidait à maîtriser ce bloc neuronal. Une nouvelle thérapie peut donc être appliquée pour régler ce trouble. Ainsi à l'heure actuelle les maladies déjà inconnues de l'Antiquité tardive trouvent à peine une explication. L'attribution de ces maladies à l'action d'un démon qui peut être combattu par la foi chrétienne donne de l'espoir et est logique dans ce contexte particulier.

3.2 Les conduites immorales

3.2.1 *Le code de conduite aux valeurs chrétiennes*

Quantité de conduites immorales sont expliquées par la possession démoniaque. Ainsi, des règles s'imposent peu à peu entre le IV^e et le VII^e siècle. Dans la *Vie de Vie de*

¹¹⁷ O. Ghaffar, W. R. Staines, A. Feinstein, « Unexplained neurologic symptoms: An fMRI study of sensory conversion disorder », *Neurology* 67 (2006), p. 2036-2038

Macédonios, de Théodoret de Cyr il est question d'une jeune fille, pas encore en âge de sortir, qui est tombée amoureuse:

« Une jeune fille qui n'était pas encore en âge de sortir était soudain *tombée en possession d'un démon maléfique*. Son père courut près de l'homme de Dieu, en le priant, et le suppliant, et l'implorant pour que la petite fille obtienne la guérison. Lui, après avoir fait une prière, ordonna au démon de quitter immédiatement la jeune fille. Mais l'autre expliqua qu'il ne s'y était pas glissé de son gré mais sous la contrainte de charmes magiques: il donnait même le nom de celui qui l'avait contraint, l'amour étant la cause de l'envoûtement »¹¹⁸.

La magie est invoquée ici pour expliquer un état passionnel¹¹⁹. On retrouve l'image biblique d'une jeune fille amenée par un de ses parents auprès du Christ pour chasser le démon¹²⁰. Dans le récit, la magie et la possession sont en connivence puisque le problème (état passionnel) est le résultat d'un sort de la part d'un magicien, non d'un tourment personnel. Il s'agit donc d'un démon manipulé par un magicien. On trouve dans ce récit la conception d'une manipulation humaine qui vient perturber l'état psychologique d'une jeune fille. Ce sont encore des raisons d'un état passionnel qui sont données au travers d'une explication spirituelle. Ce sont des expériences privilégiées par la psychologie moderne¹²¹ perçues comme une possession démoniaque car la jeune fille va à l'encontre des bonnes mœurs. Dans d'autres cas on constate la critique de mœurs douteuses. Un épisode montre un homme qui va voir un ascète car sa fille « faisait depuis longtemps la corybante, troublée qu'elle était par un *démon maléfique*, secouée d'accès de fureur enragée »¹²². Il s'agit toujours de conduites réprimées, comme ici danser à la façon des corybantes et avoir des accès de rage, conduite attribuée à la présence d'un démon. Dans d'autres cas, le démon est nommé précisément du nom du vice ou du péché reproché. Il

¹¹⁸ Théodoret de Cyr, *HMS*, XIII, 10 (Macédonios), p. 493.

¹¹⁹ P. Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris: Beauchesne, 1977, paragraphe 101.

¹²⁰ *Matt.*, 15, 22.

¹²¹ J. Amat, *op. cit.*, p. 9.

¹²² Théodoret de Cyr, *HMS*, III, 9, Marcianos, p. 261.

peut être dit à un disciple: « Ne fais pas de longues prières, jusqu'à ce que tu aies vaincu le *démon de la vaine gloire*, car il te dresse des embûches »¹²³. On perçoit la critique du combat dans l'endurance avec la classification des démons selon Origène, soit ici, le démon de l'orgueil, ou de la vaine gloire. Le disciple recommence à faire une ascèse excessive « et ainsi, (...) il désobéissait et (...) il était *sur le point d'être saisi par le démon* »¹²⁴. Ce démon se manifeste selon le schéma traditionnel d'une punition divine, résultante du péché d'orgueil. Pachôme dit à un autre disciple, Théodore: « retourne, empêche-le de prier. A peine l'auras-tu empêché, aussitôt le démon va se montrer en lui. Si tu vois cela, surveille le frère jusqu'à ce que j'arrive. » Et de fait, il « éclata contre Théodore, criant « Impie, tu m'empêches de prier ? »¹²⁵. Le disciple est donc vu comme possédé pour deux raisons, la première étant qu'il zèle par péché d'orgueil et la deuxième qu'il le fait jusqu'à avoir des excès de fureur. Ainsi, persister dans l'erreur et manifester de la colère dans des situations précises (face à un higoumène où l'obéissance est de mise, au cours de l'ascèse) est un comportement inacceptable attribué au démon (de la colère ou de l'orgueil).

3.2.2 *Les interdits et la punition divine*

Ces manifestations du démon se perçoivent dans d'autres circonstances et rappellent toujours des interdits. Dans un autre récit de la *Vie de Daniel* le stylite, des hérétiques accusent Daniel de gourmandise « l'accusant d'être homme de plaisir, et non pas tempérant »¹²⁶. Le récit qui suit montre une punition divine: l'individu fut « *possédé soudain par un esprit impur*, le malheureux, sous les tortures du démon, confessa devant tout le marché toute la ruse calomniatrice qu'il avait machinée contre le saint homme.¹²⁷. » Ce cas de possession démoniaque brusque, instantané, est le reflet d'une intention

¹²³ *Vie de Pachôme*, chap. 69, l. 13-14, p. 195.

¹²⁴ *Vie de Pachôme*, chap. 69, l. 17, p. 195.

¹²⁵ *Vie de Pachôme*, chap. 69, l. 1-17, p. 195-196.

¹²⁶ *Vie de Daniel*, chap. 32, 59, 58.I, l. 5-8, p. 133.

hagiographique précise: montrer la punition divine de ceux qui font une mauvaise action contre l'homme de Dieu. L'homme est dit soudain possédé ou pris par un esprit impur¹²⁸.

Dans un autre cas, un higoumène est témoin d'une scène tragique où un père bat son enfant de telle sorte qu'il fut souillé de sang. Il s'agit d'un magicien. La punition divine envoyée par Hypatios se fait sous forme de vision, avec l'envoi de quatre démons à qui il ordonne de lui faire ce que cet homme leur a demandé de faire au départ à l'higoumène¹²⁹. Ainsi, dans le cas où un magicien bat son enfant, il est doublement fautif: c'est un magicien et il commet une faute grave. L'hagiographe exprime alors une double punition divine, terrible, appliquée par les démons lors d'une possession. Le magicien est finalement attaqué, possédé et « harcelé par eux, il se mit à manger goulûment sa langue et ses mains. »¹³⁰. Les frères lui demandent de l'aider car « il se dévore lui-même et d'une manière affreuse »¹³¹. Mais il laisse durer la punition puis va chez lui. « Il le trouve dans des tourments terribles »¹³² puis « l'ayant oint d'huile et marqué du sceau du Christ, il fit sur lui une prière »¹³³. Et il fut guéri. Ce récit montre les intentions hagiographiques: édifier les populations par la peur (du tourment, des punitions divines) quand il ne s'agit pas de mettre en valeur le charisme des personnages.

Les exemples peuvent être multipliés, retenons cependant qu'ils concernent les interdits alimentaires, les vices et les passions à éviter (orgueil, colère, amour déraisonnable, désobéissance) et qu'ils vantent les préceptes chrétiens de tolérance et de foi. Dans ce schéma de pensée chrétienne, l'individu est un objet qui peut être brusquement saisi par un démon et tout aussi vite guéri par Dieu. Il y a un dualisme du bien et du mal qui s'impose par la notion de pur et d'impur (impureté de la conduite, de la pensée, de

¹²⁷ *Vie de Daniel*, chap. 32, 59, 58.I, l. 14-26, p. 133-134.

¹²⁸ M. A. Bailly, *op. cit.*, 524.

¹²⁹ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 22.

¹³⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 23, p. 191.

¹³¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 24, p. 191.

¹³² *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 26, p. 191.

¹³³ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 27, p. 191-193.

l'espace), montrant ainsi l'implantation de la nouvelle religion qui guide l'individu dans sa conduite. Cette pensée s'impose davantage à la fin de la période étudiée, comme on peut le voir avec les nombreuses mentions du désordre de la nature.

3.3 Désordres de la nature

3.3.1 *La possession dans le quotidien*

Les récits où l'ordre semble être perturbé de façon violente par l'ingestion d'un aliment ou d'une boisson transcrivent une vision chrétienne selon laquelle le démon entre dans le corps. L'aspect psychologique qu'ils engendrent (la peur au quotidien) est effroyable. Il peut s'agir d'une prise de possession brusque par l'eau dans le récit de Pallade¹³⁴ et la *Vie grecque d'Antoine* sur Syméon stylite l'Ancien¹³⁵. Ces récits donnent l'impression que le démon réside dans le corps en entrant sous forme fluide et ils précisent la façon dont les individus pouvaient se croire possédés par les démons. On rencontre parfois cette idée sous la forme d'un petit animal. Elle donne une image d'un mal qui grouille dans les entrailles, causant un désordre au corps de l'intérieur. Ces récits prennent de l'ampleur avec le temps, montrant une nette figuration du monde en deux : l'ordre et le désordre, au moyen de la vision chrétienne qui s'impose. Ainsi, à la fin du VI^e siècle, une intoxication alimentaire est perçue comme une possession démoniaque (de la viande ingurgitée). Quand un groupe est pris de malaise à la suite d'un repas, l'explication est que les démons sont venus perturber le cours des choses. En effet, des paysans vont voir l'ascète dans la campagne de Galatie et ce dernier explique que le dommage « causé par ces viandes venait d'une troupe de démons qui avaient passé par le chaudron. » Il bénit de l'eau pour qu'ils en boivent et s'en aspergent. Et tous se relevèrent comme d'un sommeil, sauf un

¹³⁴ Pallade, *Histoire Lausiaque*, chap. 2, [4], p. 70-71.

¹³⁵ *Vie grecque d'Antoine*, chap. 9, p. 495-496.

qui mourut¹³⁶. Il y a donc une idée de contamination par les aliments qui se trouve être contrecarrée par une guérison grâce à une autre ingestion (de l'eau ici). Ces effets miroirs de pur et d'impur permettent de cibler des problèmes tout de suite (en les attribuant à une seule action, à une entité en particulier) et de chercher un remède adéquat. Il faut ici relever l'importance de la peur d'une contamination dans l'Antiquité tardive, toujours une peur qui amène des mentions de diable ou de démons.

3.3.2 *Implantation durable et visible de la vision chrétienne*

La possession démoniaque révèle donc toujours un désordre de la nature (exprimé par l'action d'un démon qui possède le corps ou les lieux). Cette conception s'applique aux lieux, comme nous l'avons vu et l'exorcisme est alors toujours indiqué (signe d'une possession démoniaque de lieux). Cette caractéristique qui révèle une conception dualiste du monde selon des visions chrétiennes explique les récits où les nuages de sauterelles s'abattant sur les champs des paysans sont vus comme des possessions des lieux également. Ces invasions d'insectes sont une menace pour la collectivité qui risque la famine. Dans ces cas-ci, le désordre de la nature est nuisible pour l'homme tout comme le diable l'est (son seul dessein étant d'attaquer l'homme dont il est jaloux).

D'autres désordres de la nature sont donc interprétés, surtout à la fin de la période, comme des actions du démon. Un exemple significatif est ce cas d'une maison considérée comme étant possédée car les enfants y meurent à la naissance plusieurs fois. En effet, dans un récit de la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, un homme d'un village appelé *Basileia* vint trouver l'ascète. « Des nombreux enfants qu'il avait eus, aucun ne restait en vie; le démon les mettait en pièces, lorsqu'ils venaient au monde. »¹³⁷ Et cette souffrance survenue plusieurs fois, dans la même maison, est attribuée à la présence d'un démon¹³⁸. Ce sont

¹³⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 143, p. 117-118.

¹³⁷ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 232, p. 230-233.

¹³⁸ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 232, p. 230-233.

donc des événements de la vie quotidienne où l'ordre est troublé qui sont perçus comme des attaques du diable par la possession du lieu (ici, privée). Une série d'événements malheureux sont considérés peu à peu comme des intentions démoniaques. Certains bouleversements de la nature touchent en particulier les femmes lorsqu'elles ne peuvent pas avoir d'enfants. Des problèmes de stérilités sont constamment cités dans les sources tardives de la période, montrant une mise en place solide de toutes sortes de malheurs attribués à l'action du diable. Dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, le stylite est dit recevoir constamment des femmes stériles¹³⁹ ou encore des femmes qui n'ont pas de lait¹⁴⁰ pour nourrir les nouveaux nés.

Tout comme manger est naturel, donner naissance pour une femme ou avoir du lait pour nourrir le nouveau né l'est. Ce qui n'est pas normal, c'est de ne pas être conforme aux lois de la nature. La médecine n'étant pas accessible facilement pour tous dans certaines lieux, d'autres individus sont consultés, des individus qui prodiguent de nouvelles thérapies.

Conclusion

La possession qui s'impose dans les textes est une possession démoniaque présentée selon une vision chrétienne orthodoxe. Il s'agit principalement de l'intrusion de démons dans le corps ou dans les lieux selon un schéma biblique de punition divine (maladies ou fléaux). Tout désordre physique, psychologique et naturel de cette époque est interprété selon cette nouvelle vision du bien et du mal, du pur et de l'impur (et donc de l'ordre et du désordre). Le démon de la possession démoniaque est l'élément qui permet d'expliquer divers problèmes. Un comportement atypique accompagné d'autres signes (force décuplée, agressivité soudaine envers l'entourage, crises du comportement en général) est perçu comme une attaque provenant de l'intérieur du corps. L'entourage mène la personne auprès d'un ascète qui tente de remédier aux problèmes avec l'approbation de la communauté.

¹³⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chapitre 114, 140.

¹⁴⁰ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 138.

Poser le diagnostic de possession démoniaque sous-tend donc qu'une solution est possible, que le problème peut être résolu. La possession démoniaque est un état qui touche l'être de façon brutale, ou au contraire depuis fort longtemps, pour des raisons inconnues à cette époque (ancienne hystérie, schizophrénie, troubles somatoformes, épilepsie). Ce diagnostic de la possession démoniaque est appliqué à l'espace lorsque des manifestations visibles et extraordinaires de désordre surgissent (invasions de sauterelles, chute de fondations pendant des constructions, perte successive d'enfants à la naissance). Voyons à présent, dans le chapitre final de cette étude quels sont les remèdes décrits dans les sources hagiographiques pour ramener l'ordre au quotidien.

Chapitre 3: Comment l'exorcisme chasse l'impur et rétablit l'ordre

Il « Retomba dans les désordres frivoles de la jeunesse. C'est pourquoi le démon retourna en lui. De nouveau on le lia et l'amena au saint (...)»¹.

« Il vint au monastère, et comme il s'agitait en désordre, le très saint Théodore ordonna qu'on l'attachât au poteau, et, chaque jour, il se tenait près de lui et priait pour lui. Le démon donc fut si brûlé qu'il sortit de lui et disparut. Au bout de deux semaines, l'homme fut guéri et rentra chez lui »².

« En définitive, c'est une réorganisation mentale qui s'effectue, entraînant des effets physiologiques bénéfiques, par la substitution d'un ordre au désordre et d'un schéma d'action à l'inertie douloureuse »³.

¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 40, 10-11; p. 237.

² *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 103, p. 85.

³ F. Isembert, *Rites et efficacité symbolique*, Paris: Cerf, 1979, p. 73.

Introduction

Nous avons vu que plusieurs maladies étaient considérées comme des possessions démoniaques dans les siècles à l'étude. Or l'exorcisme était appliqué comme remède⁴ dans bien des cas. De nos jours la plupart de ces maladies sont traitées par la médecine ou la psychiatrie moderne⁵. Ce sont des signes non contrôlés du corps ou des symptômes ressentis par les individus qui étaient interprétés comme une action du démon dans le corps⁶. Entre le IV^e et le VII^e siècle, les récits d'exorcismes sont fort nombreux et il faut en comprendre le sens et l'origine car les écrits évangéliques sont rédigés dans un contexte où ils sont déjà courants⁷. Ainsi, l'exorcisme n'est pas l'apanage de la chrétienté. Par contre, le christianisme apporte quelque chose de nouveau. L'individu a à présent un modèle écrit et reconnu comme efficace de la façon d'acquérir et d'utiliser le pouvoir de chasser les démons. Il s'agit d'une nouvelle forme d'exorcismes réalisés selon un modèle biblique chrétien. Nous allons voir tout d'abord l'essor de ces pratiques (partie 1) puis comprendre l'attrait exercé auprès des populations avec l'étude des rituels (partie 2). Nous verrons enfin l'essor fulgurant des pratiques aux VI^e et VII^e siècles dans certaines régions (partie 3).

1 L'essor de l'exorcisme charismatique chrétien

Voyons à présent les caractéristiques de l'exorcisme charismatique chrétien. Tout d'abord il faut rendre compte de l'occurrence de l'exorcisme à la période hellénistique afin

⁴ R. Baker, *Binding the Devil. Exorcism Past and Present*, London: Shledon Press, 1974, p. 37-38; A. Goddu, « The Failure of Exorcism in the Middle Ages », in Zimmermann, Albert (ed.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Miscellanea Medievalia, vol. 12: 2. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 540-557; p. 554; N. Janowitz, *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London and New York: Routledge, 2001, p. 38; E. B. Keller, « Glimpses of exorcism in Religion », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. Elmo Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 259-311; p. 296.

⁵ R. Baker, *op. cit.*, p. 38.

⁶ *Jean* 8, 40; 10, 20.

⁷ R. Baker, *op. cit.*, p. 43

de mettre en valeur les différences observables avec une nouvelle forme d'exorcisme. Ce dernier est pratiqué par des personnages souvent non ordonnés en Orient. Par l'étude de la liturgie et des écrits patristiques nous mettrons en valeur le contexte favorable à l'essor de ce nouveau type d'exorcisme.

1.1 *Exorkismos*

1.1.1 *Fréquence de l'exorcisme dans les premiers siècles*

L'exorcisme est l'acte d'éjecter, de mettre à l'écart, de chasser ou de protéger des démons ou des esprits mauvais des personnes, des lieux ou des choses qui sont supposés être possédés⁸. Le mot est d'origine grecque et vient de *exorkismos*, du verbe *ἐξορκίζω*, assermenter (mettre sous serment, obliger, expulser par un serment). Au cours des II^e et I^{er} siècles av. J-C., la notion des Babyloniens et des Assyriens selon laquelle les démons pouvaient envahir le corps humain devint usuelle parmi les Juifs ainsi que le fait de les chasser par l'exorcisme⁹. Le *Testament de Ruben* (3.2) est un témoignage de croyances démonologiques juives¹⁰. D'autres écrits tel le *Testament de Salomon* du III^e siècle portant sur les causes de diverses maladies et sur les moyens de les prévenir, traitent du pouvoir de Salomon sur les démons¹¹. Ce texte reflète des aspects du judaïsme du premier siècle en Palestine¹². Beaucoup d'auteurs chrétiens dont Origène se réfèrent à Salomon et son

⁸ Sur l'origine du terme, voir J. Daniélou, « Exorcisme », in *DS*, vol. IV (1961), p. 1995-2004; N. Janowitz, *op. cit.*, p. 38-39; Baker, *op. cit.* p. 1-12; E. B. Keller, *op. cit.*, p. 260-261.

⁹ R. Baker, *op. cit.*, p. 16-17; P. J. Toner, « Exorcism and the Catholic Faith » in *Exorcism through the Ages*, edited by St. Elmo Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 31-41; p. 33-34.

¹⁰ J. H. Crehan, « Exorcism in the New Testament », in *Exorcism*, edited by Dom R. Petitpierre, London: SPCK, 1976, p. 11.

¹¹ Voir: « Le sceau de Salomon », *Ariel. Revue israélienne des arts et des lettres* 106 [en ligne] (1er sept. 1999). http://www.mfa.gov.il/MFAFR/MFAArchive/1990_1999/1999/9/Le%20sceau%20de%20Salomon (page consultée le 24 janvier 2006). Sur ce texte, voir également G. H. Twelftree, *Jesus the Exorcist*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993, p. 18-19.

¹² G. H. Twelftree, *op. cit.*, 1993, p. 19.

pouvoir sur les démons¹³. Les auteurs du Nouveau Testament étaient fortement influencés par les croyances de sectes aux franges du Judaïsme qui étaient immergées dans les pensées dualistes et eschatologiques¹⁴. Ainsi, plusieurs éléments du Nouveau Testament reflètent la mentalité des individus du I^{er} siècle de notre ère. Dans *Actes* 19, 13-14 il est question d'« exorcistes (*exorkistai*) juifs ambulants » et d'autres témoignages juifs rattachent le pouvoir d'exorcisme à des formules d'adjurations composées par Salomon¹⁵. L'exorcisme est donc courant dans ces premiers siècles, et peut être défini, selon les termes de G. H. Twelftree, comme étant « une forme de guérison utilisée quand on pensait que les démons ou les esprits mauvais étaient entrés dans une personne et étaient responsables de la maladie. Il s'agissait d'une tentative de contrôler et de chasser les êtres mauvais spirituels de ces personnes »¹⁶. Lucien, rhétoricien et satiriste grec du II^e siècle né en Syrie, décrit un exorciste syrien fameux pour ses pouvoirs sur les mauvais esprits, qui se vantait de pouvoir guérir les individus en questionnant les esprits qui les faisaient baver et tomber¹⁷. Bien que sceptique quant à l'existence des démons et le réel pouvoir des exorcistes, il en mentionne à nouveau un autre dans un fragment¹⁸. C'est dans ce contexte qu'éclôt une nouvelle forme d'exorcisme, chrétien.

1.1.2 L'exorcisme chrétien

Dans le Nouveau Testament, l'exorcisme est le fait de chasser au nom de Dieu ou de Jésus. Le Nouveau Testament ne fait pas qu'assumer la présence de pouvoirs maléfiques

¹³ Origène, *Commentaires sur Matthieu* 23. 110; kPG 13, col. 1757 et « Sur l'origine du Monde », *NHC* II' 5. 107, 3; Sur cette question: N. Janowitz, *op. cit.*, p. 44.

¹⁴ J. W. Boyd, *Satan and Mara: Christian and Buddhist symbols of evil*, Leiden: The Netherlands: E. J. Brill, 1975; H. A. Kelly, *The devil, demonology and witchcraft*, New York: Doubleday, 1974; N. P. Spanos, J. Gottlieb, « Demonic Possession, Mesmerism, and Hysteria: A Social Psychological Perspective on Their Historical Interrelation », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by B. P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 263-282, p. 268.

¹⁵ J. Daniélou, *op. cit.*, coll 1995.

¹⁶ G. H. Twelftree, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷ Lucien, *Le menteur d'inclinaison*, 16.

non humains, il affirme de façon répétitive que Jésus-Christ triomphe du mal et est un exorciste¹⁹. Ce terme, dans le sens chrétien, s'applique strictement aux démons. L'exorcisme est un exercice de l'*exousia*, il commande et il lie le démon²⁰. Il n'y a pas de mentions de démons expulsés des hommes dans l'Ancien Testament, et les exorcistes ne sont mentionnés que dans le Nouveau Testament²¹. Il s'agit d'une des principales caractéristiques des écrits du Nouveau Testament, montrer le pouvoir de thaumaturge et d'exorciste du Christ, dans un milieu où d'autres revendiquaient ce pouvoir d'exorcistes. Ainsi, les textes chrétiens insistent sur l'efficacité du pouvoir exorciste du Christ: il s'agit d'un des principaux signes de son messianisme²². Le Nouveau Testament enseigne en effet que tout mal est attribué à Satan en général²³. Représenter la cause de la maladie et de la souffrance devient donc facile et le but de l'exorcisme est alors de repousser les frontières du Royaume du Christ, du bien sur le mal. Il chasse les démons, commande au démon de partir²⁴, chasse les esprits avec sa parole, et guérit ceux qui sont malades²⁵. Parfois l'exorcisme se fait à distance²⁶. Le terme *daimôn* sert uniquement dans ce sens de mauvais esprit à chasser dans le Nouveau Testament.

Ce pouvoir est reconnu dans d'autres milieux non chrétiens au cours des premiers siècles de notre ère. Il résiderait dans l'agencement des lettres du nom du Christ. Un exemple se trouve dans les *Papyri* magiques grecs. Dans un des textes de conjuration datant du IV^e siècle²⁷, un exorcisme d'inspiration juive est réalisé par un magicien légendaire

¹⁸ *AnthPal* 11.427, cité par N. Janowitz, *op. cit.*, p. 38.

¹⁹ R. Baker, *op. cit.*, voir chapitre « Christ the exorcist », p. 35-54; G. H. Twelftree, *op. cit.* (le livre traite amplement de la question).

²⁰ E. B. Keller, *op. cit.*, p. 16.

²¹ *Actes*, XIX, 13.

²² *Matt.*, XII, 23, 28; *Luc*, XI, 20.

²³ voir *Luc* XIII. 16; cf. J. H. Crehan, *op. cit.*, p. 12.

²⁴ *Marc*, IX, 24.

²⁵ *Matt.*, VIII, 16.

²⁶ *Matt.*, XV, 22, *Marc*, VII, 25.

²⁷ *PGM* IV. 4. 3007-86; Édition utilisée: *The Greek Magical Papyri in Translation*, edited by H. Dieter Betz, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996; pour le texte en question p. 96-97.

d'Égypte avec le nom de « Dieu des Hébreux, Jésus », au milieu d'autres noms tels Salomon. Ce rite montre qu'il provient de plusieurs exorcismes, dont un au moins devait être juif²⁸. Une amulette est produite dans le but de terrifier tout démon²⁹. Plusieurs autres textes de conjurations de démons ou esprits mauvais attestent de cette croyance en Égypte. Ce sont des mentions de possessions démoniaques³⁰ montrant ainsi l'importance de la croyance dans des milieux autres que chrétiens. Ainsi, le succès des exorcistes, même ceux qui ne suivaient pas les préceptes des Évangiles comme dans le cas de certains juifs, était reconnu comme étant lié aux conjurations faites au nom de Jésus³¹.

1.1.3 L'exorcisme et l'individu dans les Évangiles

Dans les textes des Évangiles, l'exorcisme est un geste qui s'applique aux individus en proie à des affections naturelles ou psychologiques rencontrés par le Christ sur son chemin. Il peut s'agir de l'épilepsie³², de cécité ou de surdité³³ ou encore de déchaînements de violence. Ainsi, l'exorcisme de l'homme de la contrée de Gerasène montre l'attention portée à un homme qui est en proie à une grande violence, que personne ne pouvait contenir, pas même avec des chaînes³⁴. D'autres cas similaires sont perceptibles dans l'exemple d'exorcistes juifs tentant de chasser le démon au nom du Christ³⁵. L'exorcisme s'étendait à d'autres cas que l'épilepsie ou la paralysie. Cependant une distinction semble vouloir être opérée entre les possédés du démon et les malades dans les Évangiles. Dans

²⁸ N. Janowitz, *op. cit.*, p. 42; T.-K. Oesterreich, « The Genesis and Extinction of Possession », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. Elmo Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 111-141, voir p. 119-120. Sur les exorcismes juifs: W. L. Know, « Jewish Liturgical Exorcism », *HTR* 31 (1938), p. 191-203.

²⁹ *PGM* IV. 3017-3018.

³⁰ *PGM* LXXXV. 1-6 du I-II^e siècle; *PGM* IV. 1227-64 du IV^e siècle, *PGM* XCIV. 17-21 du V^e siècle de notre ère; voir *The Greek magical papyri in Translation*, *op. cit.*, p. XI-XXII.

³¹ H. Achelis, *Das Christentum in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1912, Vol. i, p. 132-147, cité par E. B. Keller, *op. cit.*, p. 296.

³² *Marc* IX, 13-18.

³³ *Marc* XII, 22.

³⁴ *Marc* V, 2-10.

Luc, XIII, 32, le texte traite de l'expulsion des esprits maléfiques et de la guérison des maladies. Or, même si la distinction entre maladie et possession n'est pas toujours claire, très souvent, comme dans le cas du garçon épileptique dont la cause de la maladie est attribuée à la lune, en définitive cet état est dit être finalement causé par le diable³⁶. Ainsi, toute maladie, psychique, psychiatriques, ou physique peut alors être confondue avec l'action d'un démon³⁷.

1.2 La régulation de l'exorcisme dans l'Église

1.2.1 Les exorcistes dans l'Église

En Orient, l'Église reconnaît l'exorciste non ordonné. Dans les deux premiers siècles de notre ère, le pouvoir d'exorciste est considéré comme un don spécial qui peut être conféré à n'importe qui, membre du clergé ou laïc, selon les récits de cette époque³⁸. Le plus simple et celui qui a la foi, selon Origène, peut parfois chasser les démons par la prière ou l'adjuration³⁹. Justin considère l'essence de l'exorcisme comme la guérison⁴⁰. Le pouvoir du Christ et l'incapacité des démons à y résister sont évoqués très tôt⁴¹. Dans les *Constitutions Apostoliques* datées de la fin du IV^e siècle, il est dit qu'un exorciste n'est pas ordonné, parce que le pouvoir de l'exorcisme est un don gratuit de la grâce de Dieu, au travers du Christ, et que celui qui a reçu ce don peut l'exercer⁴². Également il est précisé

³⁵ *Actes* XIX, 13-16.

³⁶ *Matt.*, XVII, 18.

³⁷ T.-K. Oesterreich, *op. cit.*, p. 137.

³⁸ Justin Martyr, *Apologie*, 6, P. G. VI, 453; *Dial.* 30, 85, 537, 676 sq.; Minucius Felix, *Octav.* 27, P.L. III; Tertullien, *Apol.* 22, 23, PLI, 404, et *Del Idol* II; Origène, *Contra Celsum*, I, 25; VII, 4, 67; P.G. XI, 705, 1125, 1516.

³⁹ *Marc* 15, 17.

⁴⁰ Justin Martyr, *Seconde Apologie*, 6, 5-6; Voir A. Goddu, *op. cit.*, p. 542; J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1997.

⁴¹ Justin Martyr, *Dial.* 85.

⁴² *Constitutions Apostoliques*, VIII, c. 36

que l'exorcisme doit être pratiqué sur les possédés et les malades car il était assumé que toute maladie provenait de l'influence du démon⁴³. Ainsi, tous les cas d'épilepsie, de choléra, de dépression sévère étaient vus comme des possessions⁴⁴. L'exorciste est donc vu comme faisant partie de la lutte chrétienne globale contre les pouvoirs du mal et sa tâche est de libérer du désordre⁴⁵. Il est cependant également reconnu qu'il pourrait être utile pour un exorciste d'être ordonné évêque, prêtre ou diacre. Les exorcistes ne sont pas nommés parmi ceux qui reçoivent des charges ecclésiastiques et ils ne sont pas mentionnés dans les Canons Apostoliques⁴⁶.

Dans l'Église romaine l'évolution est différente. L'exorciste est intégré dans les ordres mineurs. La première attestation date du milieu du III^e siècle dans une lettre du pape Corneille conservée par Eusèbe. Ainsi, aux alentours de 250 une classe spéciale du bas clergé, appelée exorcistes, aurait eu cette fonction spéciale d'exorcisme. Le pape Corneille (251-252) mentionne qu'il y a dans l'Église catholique de Rome 52 acolytes, et 52 exorcistes, lecteurs et portiers⁴⁷. Les institutions de ces ordres ainsi que l'organisation de leurs fonctions étaient également le travail de son prédécesseur le pape Fabien (231-251). Paulin de Nola⁴⁸ précise que st. Felix a été promu de l'ordre de lecteur à celui d'exorciste.

La fonction d'exorciste n'est pas obligatoire et souvent la vision dépend des règles selon les régions. Les canons des conciles régionaux donnent en effet quelques informations. Le concile de Laodicée en 363 mentionne les exorcistes parmi le clergé mineur (c. 24), les plaçant entre les chanteurs et les portiers et un autre canon (c. 26) interdit d'exorciser dans les églises et les maisons à ceux qui n'ont pas été institués à cet office par l'évêque⁴⁹. Certaines formes d'exorcismes écrits étaient utilisées par les Églises

⁴³ J. Jungmann, *The Early Liturgy*, Notre Dame, 1962, p. 52.

⁴⁴ A. Goddu, *op. cit.*, p. 542.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 542.

⁴⁶ E. B. Keller, *op. cit.*, p. 290.

⁴⁷ Eusèbe, *Hist. Eccl.* VI, 43, P.G. XX, 621.

⁴⁸ Paulin de Nola, *De S. Felix Natal*, corm, 4.

⁴⁹ E. B. Keller, *op. cit.*, p. 291.

du IV^e siècle⁵⁰, surtout les catéchumènes. Parfois il est recommandé d'imposer les mains à n'importe quel moment sur les énergumènes de leur donner de la nourriture quand ils sont dans l'église⁵¹.

1.2.2 Prédominance des évêques en Occident

La préférence pour la fonction d'exorciste en Occident se reflète dans les écrits. Dans les écrits de Grégoire le Grand (540-604), il est relaté le cas d'une femme dont des sorciers essayaient de chasser le démon. Finalement c'est en se tournant vers l'évêque Fortunatus qu'elle fut guérie et que le démon n'eut plus d'intérêt et de pouvoir dans son corps⁵². Un autre récit relate l'infection d'un prêtre par un démoniaque⁵³. Les Vies de saints vont dans le même sens. Celles de saint Ambroise et de saint Augustin sont de bons exemples. En effet, on trouve quelques éléments merveilleux dans la vie de saint Ambroise (v. 340-397), évêque et Père de l'Église latine, dont la biographie fut rédigée par Paulin qui fut son secrétaire et donc témoin oculaire de sa vie. La biographie fut rédigée vers 431-439. Paulin a pour but d'édifier et de glorifier le futur évêque. Ce n'est pas la révélation d'un charisme lié à l'ascèse en particulier et l'exorcisme fait par un ascète charismatique est moins valorisé. Dans la *Vie d'Ambroise*, il est question d'un exorcisme par l'imposition des mains de l'évêque et sur son ordre⁵⁴. On remarque que les mentions de possessions ou d'exorcismes sont liées à la fonction d'évêque de l'Église. Une autre biographie donne le même ton, celle consacrée à saint Augustin (354-430) de Thagaste en Numidie, évêque et docteur de l'Église latine. Dans la *Vie de saint Augustin*, rédigée vers 431-439, il n'est fait

⁵⁰ *Statuta Antiqua*, Concile de Carth. IV.

⁵¹ W. Smith and S. Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities*, Hartford: J. B. Burr Publishing Company, 1880, p. 653.

⁵² Grégoire le Grand, *Dialogues*, i, c. 10; *The Dialogues of Saint Gregory*, London: E.G. Gardner, 1911, p. 39; voir également E. B. Keller, *op. cit.*, p. 295.

⁵³ Grégoire le Grand, *loc. cit.*, c. 10. *The Dialogues*, *loc. cit.*, p. 38-39.

aucune mention d'éléments merveilleux. On rencontre un exorcisme, qui aurait été réalisé par Augustin, évêque donc, peu avant sa mort⁵⁵. Il s'agit encore une fois d'un évêque, l'ordre étant automatiquement conféré à partir de la prêtrise. Augustin aurait donc pratiqué un exorcisme, une fois consacré évêque. La littérature hagiographique suit la spiritualité particulière des deux côtés de l'empire, l'un de tradition grecque, l'autre latine et ce, dès les premiers siècles chrétiens.

1.2.3 *Les exorcismes dans la liturgie orientale*

Les écrits des Pères de l'Église en Orient et des auteurs hagiographiques permettent de comprendre la place de l'exorcisme dans la liturgie orientale. Des prières de guérison et d'exorcismes sont composées par les Pères de l'Église et utilisées dès le III^e siècle. Ces prières sont offertes par les prêtres et les évêques dans les Églises et s'adressent aux fidèles présents. Ces prières d'exorcismes élaborées dans les premiers temps de l'Église étaient une partie intégrante des cérémonies d'initiation pour les néophytes et les mystères chrétiens⁵⁶. Elles ne visaient pas des cas de possessions démoniaques individuelles⁵⁷. Ces mêmes auteurs font état d'exorcismes réalisés par des personnages charismatiques sans prières particulières. Il y a donc d'un côté des prières précises réalisées par des évêques dans des Églises (non accessibles à l'individu en dehors du Clergé) et de l'autre des prières à Dieu choisies par l'individu charismatique pour venir en aide aux populations dans les

⁵⁴ *Vie d'Ambroise*, chap. [43]. A la différence des biographies orientales, les paroles ne sont jamais retranscrites. Il n'y a pas non plus de descriptions larges des gestes, seulement une mention d'imposition des mains.

⁵⁵ *Vie de saint Augustin*, chap. 29. L'exorcisme est réalisé par imposition des mains. Il est précisé en note que ce passage est l'unique concession au stéréotype du genre. (J. P. Mazières et N. Plazanet-Siarri, *Pontius, Vie de Cyprien; Paulin, Vie d'Ambroise; Possidius, Vie d'Augustin*, Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994, p. 155, note 72).

⁵⁶ R. Baker, *op. cit.*, p. 37; les quatre prières d'exorcisme de Jean Chrysostome et trois autres de Basile qui demandent au nom du Seigneur de délivrer les possédés sont présentées par G. C. Papademetriou, « Exorcism and the Greek orthodox Church » in *Exorcism through the Ages*, edited by St. Elmo Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 43-72; prières p. 57-72.

⁵⁷ R. Baker, *op. cit.*, p. 37.

campagnes, par l'intercession directe. Cette dernière forme est également valorisée par les Pères de l'Église.

En effet, ces écrits montrent un attrait particulier envers l'exorcisme charismatique populaire. Jean Chrysostome écrivit une lettre en 383 à l'attention d'un ami moine nommé Stagirus qui nous informe sur le fait que cet ami souffrait d'un sévère cas de dépression pouvant mener au suicide, et qu'il avait eu des convulsions, des distorsions perceptuelles, et qu'il écumait de la bouche. Stagirus était perplexe en particulier parce que deux hommes saints, qui en général performaient l'exorcisme avec succès, avaient échoué à le libérer. Les exorcistes sont partis déçus et consternés par cet échec non prévu, ce qui suggère que les exorcistes étaient accoutumés à réussir, et que l'exorcisme était en général efficace⁵⁸. Les Pères de l'Église en Orient, tout en rédigeant des prières au bénéfice des exorcismes des catéchumènes au sein de l'Église, reconnaissent le don de guérison de personnages charismatiques et ce, sans ordination. Ils ne rédigent pas de rituels pour les exorcismes individuels ce qui montre deux conceptions particulières au sujet de l'exorcisme chrétien: une tâche est réservée à l'évêque dans l'église (sur les catéchumènes) et l'autre est laissée libre dans sa forme et son utilisation (exorcismes des individus possédés ou malades) par un ascète exorciste ou un clerc. Ce charisme est mis en valeur au sein du monachisme oriental. La façon de l'acquérir est décrite dans les textes hagiographiques. Tout commence avec le IV^e siècle et la biographie chrétienne d'Antoine rédigée par un Père de l'Église orientale et évêque Athanase d'Alexandrie.

⁵⁸ Jean Chrysostome, *Consolationes ad Stagirium*, 2. 1.

1.3 *Charisma et exorcismes*

1.3.1 *Définitions*

La capacité de chasser les démons se rencontre dans les premiers siècles dans tous les milieux. Philostrate rédige au III^e siècle sa vie sur Apollonius de Tyane, ce fameux sage néo-pythagoricien mort vers 96-98. Il était vu comme un exorciste au grand succès grâce à son pouvoir charismatique⁵⁹. Dans un cas une femme vint à lui car son enfant de seize ans était possédé d'un démon malin et menteur depuis deux ans, ne le laissant pas disposer de sa raison, changeant le ton de sa voix et l'empêchant d'aller à l'école. Apollonius réalise un exorcisme à distance au moyen d'une lettre qu'il remet à cette femme car l'enfant n'est pas avec elle; cette lettre est adressée au démon et contient « les menaces les plus terribles à son adresse »⁶⁰. Dans l'autre Apollonius révèle la présence du démon dans le corps d'un jeune homme bruyant et insolent, précise qu'il n'est pas responsable de ses actes et que c'est le démon qui le « pousse ». Puis le démon se met à crier de peur et de rage et jure de quitter le jeune homme. Enfin Apollonius l'apostrophe avec colère et commande au démon de partir et de donner quelque signe de son départ. Le démon renverse une statue en partant et le jeune homme change de comportement en revenant à lui⁶¹. Les parallèles chrétiens dans ce dernier passage sont évidents. L'homme est insolent et n'est pas responsable de ses actes tout comme dans un passage des Évangiles⁶² et le démon est apostrophé durement tout en recevant l'ordre de partir⁶³. Puis l'ordre est ramené et le jeune homme recouvre ses

⁵⁹ G. H. Twelftree, *op. cit.*, p. 23.

⁶⁰ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, II, chap. 38.

⁶¹ Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, IV, chap. 20.

⁶² *Luc*, IV, 33-35.

⁶³ *Matt.*, 17, 18; *Luc* 4, 35; *Luc* 8, 29, etc.

esprits. Des exorcistes juifs étaient également mentionnés et des magiciens étaient aussi considérés comme des exorcistes. Ce qui change avec l'essor du christianisme est la rédaction d'un texte expliquant comment obtenir et détenir ce charisme. Les Évangiles sont diffusés, les textes sont lus dans les églises et beaucoup trouvent ainsi une nouvelle vocation. Il est dit dans les Textes qu'un pouvoir est donné aux Apôtres et aux disciples de chasser les démons au nom du Christ même du temps où il était encore sur terre⁶⁴. Aux croyants en général il promet le même pouvoir⁶⁵. Cependant, il est bien précisé que certains individus peuvent chasser les démons mais en respectant des conditions précises (le jeûne et la foi en font partie). Il faut, pour acquérir ce pouvoir, se mettre sur les pas du Christ, à savoir se rendre dans le désert⁶⁶ et renoncer dans un premier temps aux biens matériels. Il faut pratiquer l'ascèse. De cette façon, on meurt dans ce monde et on revient avec un nouveau statut.

Les ascètes qui se sont mis à l'écart, dans le désert, dans la montagne ou sur une colonne comme cela se voit avec les stylites ont suivi ce modèle. Les hagiographes les présentent comme des êtres charismatiques, des personnages doués du don de discernement (*diorasis*). Ils sont dits reconnaître les esprits mauvais comme on le voit dans des passages caractéristiques de *Vitae* où l'ascète possède « le discernement des esprits, de manière à distinguer les esprits mauvais des esprits saints, ainsi qu'il est écrit (1 Cor.12, 10) »⁶⁷. Dans ce passage se perçoit la croyance au charisme de l'ascète (non ordonné), qui possède la faculté de discerner les esprits. De nombreux récits sont construits sur le même modèle: apparition du démon dans un lieu d'ascèse, sous un aspect particulier, et volonté de prendre possession du lieu et de chasser l'ascète. Mais ce dernier finit par vaincre le démon. Ces récits ont pour but de symboliser la victoire du personnage qui mène l'ascèse (sur les tentations, l'acédie) et la christianisation de l'espace.

⁶⁴ *Matt.*, 10, 1 et 8, *Marc*, 6, 7 et *Luc* 9, 1, X, 17.

⁶⁵ *Marc*, 16, 17.

⁶⁶ *Matt.*, 19, 21.

⁶⁷ *Vie de Pachôme*, chap. 87.

1.3.2 Contre les propres démons: modèle et symbolique

Ce qu'on voit surtout, c'est que l'ascète a acquis ce nouveau statut dans les textes car il a combattu ses propres démons. Il possède le don de discernement des esprits par expérience. L'ascète se rapproche toujours plus de la figure du Christ qui demeura en compagnie des bêtes sauvages lors des quarante jours passés dans le désert, en proie à une lutte avec Satan⁶⁸. Antoine, comme les autres ascètes, sont liés à la figure du Christ par les auteurs hagiographiques. Tout d'abord ils vont dans le désert ou dans un endroit isolé. Ensuite ils sortent victorieux du combat contre les démons dans le désert. L'image est simple: toutes les bêtes sauvages et mortelles rencontrées sont l'incarnation du Diable car « Lui et ses démons ont été réduits en scorpions et en serpents pour que nous les foulions aux pieds, nous les chrétiens »⁶⁹. Cette phrase rencontrée dans la *Vie d'Antoine* provient des Évangiles: « Voici que je vous ai donné le pouvoir de fouler aux pieds serpents, scorpions et toute puissance de l'Ennemi »⁷⁰. Une fois l'ascèse accomplie donc, le personnage charismatique a tout pouvoir sur les démons⁷¹.

Ce pouvoir sur les démons se rencontre de façon répétitive dans les sources hagiographiques concernant des ascètes tout au long de la période d'étude. Comme Antoine, Pachôme par exemple a reçu le pouvoir de fouler aux pieds les scorpions et les serpents⁷². Dans les sources hagiographiques la lutte personnelle contre le diable permet de figurer l'ascèse et le pouvoir de l'ascète. Cette lutte précédant le retour auprès des populations est longuement figurée. Un chapitre traite des tentations diaboliques dans le

⁶⁸ Marc. I, 13. G. Penco, « L'amizia con gli animali », *Vita Monastica*, 17 (1963), p. 3-10; p. 4-5: « Il remoto fondamento biblico di un simili atteggiamento è dato dal ricordo della permanenza di Cristo nel deserto durante i quaranta giorni, allorché Egli « atava con gli animali » (...) »

⁶⁹ *Vie d'Antoine*, chap. 24, 5.

⁷⁰ Luc 10, 19.

⁷¹ Matt., 8, 28.

⁷² *Vie de Pachôme.*, chap. 21, 19-23.

désert⁷³, un autre mentionne les esprits mauvais à combattre et les attaques du diable et des démons⁷⁴. Le Malin cause des scandales⁷⁵; Sabas est « pugnace envers les démons » et doux envers les hommes⁷⁶; il doit chasser les esprits du mal au Castellion afin de rester dans l'endroit et de coloniser le désert⁷⁷. La lutte contre le diable est incessante et il faut persister pour réussir l'ascèse. Par la foi (aspect spirituel) et le retrait du monde (aspect physique), un charisme être conféré. Ainsi, c'est par la rupture du mode de vie et l'éloignement de tout lien familial et social que l'homme est dit acquérir du charisme. Il serait par après reconnu comme tel par les populations. Tout comme le shaman, un intermédiaire reconnu par les populations pour son commerce avec les esprits et qui doit d'abord se familiariser avec eux par l'isolement. Comme le faisait remarquer E. Mansell Pattison dans son étude sur les interprétations psychosociales de l'exorcisme⁷⁸, on trouve les mêmes interprétations sur trois continents avec des milliers d'années d'écart. « L'homme acquiert un pouvoir sur les esprits en combattant avec les esprits. Si l'homme gagne, il a ainsi des pouvoirs spéciaux, il peut commander les esprits. Il est un shaman, un guérisseur, un docteur-sorcier »⁷⁹. Ce modèle de mise à l'écart et de lutte personnelle, déjà mentionné dans la Genèse⁸⁰, devient primordial dans les Évangiles et est perçu jusqu'à nos jours. La symbolique est celle d'une mort dans ce monde et d'une résurrection en tant qu'individu charismatique et intercesseur.

⁷³ *Vie de Sabas*, chap. XII.

⁷⁴ *Vie de Sabas*, chap. XVI.

⁷⁵ *Vie de Sabas*, chap. XXIX.

⁷⁶ *Vie de Sabas*, chap. XXXIII.

⁷⁷ *Vie de Sabas*, chap. XXXVII.

⁷⁸ E. Mansell Pattison, « Psychosocial Interpretation of Exorcism », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by B. P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 203-217.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 211 (je traduis).

⁸⁰ Genèse 32, 24-31.

1.3.1 Les ascètes exorcistes chrétiens et les populations

On constate, grâce aux divers témoignages de l'Antiquité tardive (littéraires, archéologiques et iconographiques), un attrait croissant des populations pour les sanctuaires des ascètes de leur vivant. Des eulogies sont emportées et des images sur des plaques également circulent. Les pèlerinages de leur vivant sont un indice révélateur de leur charisme. Les sources hagiographiques insistent sur certains points en particulier de ce charisme. Les multiples apparitions des démons au moment de l'ascèse permettent d'exprimer l'*apatheia* (le calme de l'âme, l'impassibilité⁸¹) et la *parrhésia* (la liberté de langage⁸²), les attributs du saint⁸³ c'est-à-dire le rapprochement au monde divin, qui s'exprimait au départ grâce au martyre. L'ascèse, parfois impressionnante, sollicite les mouvements de foules jusqu'au lieu d'ascèse où des monastères finissent par être érigés. L'ascète acquiert l'*exousia* (l'autorité) décrite dans Marc 1, 27. Un passage parallèle de Luc parle d'autorité (*exousia*) et de puissance (*dunamis*) dans l'expulsion des démons (4, 36). Ainsi, deux traits sont retenus. Tout d'abord l'autorité (*exousia*) et la puissance (*dunamis*) sont rattachées à la victoire du Christ remportée sur Satan. L'expulsion des démons est l'une des conséquences de cette victoire⁸⁴. Cette expulsion dans les sources hagiographiques se manifeste souvent par l'idée de purification. Elle est censée toucher l'individu dans son corps et elle concerne les tourments et les maladies. Dans la *Vie d'Antoine*, une jeune fille est dite tourmentée par le démon. Antoine dit au père de prier

⁸¹ M. A. Bailly, *Abrégé du dictionnaire Grec-Français*, Paris: Hachette, 1901, ἀπάθεια, 85.

⁸² *Id.*, παρρησία, 670.

⁸³ G. Penco, *op. cit.*, p. 3-10. L'auteur précisait qu'une telle conquête passait par une lutte contre les habitants naturels du désert, c'est à dire les bêtes sauvages.

⁸⁴ J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1997.

Dieu de toute sa foi⁸⁵ et « aussitôt celui-ci crut, invoqua le Christ et partit: sa fille était purifiée du démon »⁸⁶. Un peu plus loin l'auteur parle de malades qui dormaient hors de son ermitage car il n'ouvrait pas la porte et « lorsqu'ils croyaient et priaient sincèrement, ils étaient purifiés »⁸⁷. On voit dans ce récit un lien avec la pratique de l'incubation et surtout, une ambiguïté entre la maladie et la possession démoniaque qui est bien plus évidente puisque le vocabulaire de l'exorcisme est celui d'une purification alors que dans le *Nouveau Testament* la purification servait à illustrer des miracles de guérison sans exorcisme (donc sans action du démon). En effet, le verbe purifier est à présent souvent usité dans les récits dès la *Vie d'Antoine*⁸⁸ or il était employé dans le *Nouveau Testament* surtout pour la lèpre⁸⁹. Sinon, il s'agissait plutôt de « chasser les démons »⁹⁰ en général⁹¹. Les textes hagiographiques reprennent donc l'image du démon chassé et l'appliquent à toutes sortes de guérisons. Dans un cas un enfant est guéri par Antoine car le « démon impur était parti. »⁹². Le monachisme apporte donc des éléments nouveaux pour l'exorcisme. Tout d'abord les malades ont un endroit où se rendre, le lieu d'ermitage, le monastère, le sanctuaire du moine qui reçoit les malades puisque guérir (exorciser) fait partie de sa mission chrétienne. Dans cette vision chrétienne qui tend à s'imposer, beaucoup de maladies sont désormais perçues comme une intention satanique et trouver un remède ou une certaine forme de secours passe par une purification. Les éléments de cette purification sont décrits dans les Évangiles: la foi, le recours à l'intercession au nom du Christ, l'imposition des mains, la révélation de la présence des démons, le dialogue avec ces derniers et l'injonction de partir. Ces principes de bases sont repris dans les textes hagiographiques et se trouvent être combinés avec de nouveaux éléments populaires

⁸⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 48, 2.

⁸⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 48, 3.

⁸⁷ *Vie d'Antoine*, chap. 48, 4.

⁸⁸ *Vie d'Antoine*, chap. 48, 4, l. 18, p. 266.

⁸⁹ *Matt.*, 8, 1-4; 10, 8.

⁹⁰ *Matt.*, 8, 16; 9, 32; 10, 8; 12, 24.

⁹¹ Liddel & Scott, 850.

(recettes miraculeuses, utilisation de baguettes ou de franges de vêtements) selon les circonstances du lieu et de l'individu malade. Voyons à présent quels sont les rites d'exorcismes et les rituels populaires qui se développent au sein des monastères.

2 Les rituels populaires d'exorcismes: la prise en charge de l'individu

L'exorcisme vise tout d'abord la guérison. Il a une fonction thérapeutique primordiale. Nous allons exposer à présent les rituels populaires. Ils sont accomplis par des moines ou des ascètes dans de nouvelles structures d'accueil des malades (monastères et sanctuaires). Il s'agit d'une des raisons du succès de la pratique mais pas seulement. D'autres preuves de l'efficacité des rituels populaires d'exorcismes doivent être exposées.

2.1 Des rites aux rituels populaires

2.1.1 Les rites d'exorcismes: l'origine

Les rites d'exorcismes sont des gestes et des paroles réalisés sur des individus, avec des variations, dans les sources littéraires des premiers siècles chrétiens. Les méthodes d'exorcismes n'étaient pas régulées dans les premiers temps de l'Église et il n'y avait pas de prières ou de rituel en particulier⁹³. Le premier rite d'origine est l'imposition des mains accompagnée de l'invocation du nom de Yahvé⁹⁴. Dans le Nouveau Testament, quelques précisions sont apportées sur la façon de réaliser les rites. Tout d'abord, le pouvoir de chasser les démons est conditionné à certaines pratiques. Pour certains esprits mauvais, le

⁹² *Vie d'Antoine*, chap. 71, 2.

⁹³ R. Baker, *op. cit.*, p. 53

⁹⁴ *Ibid.*

Christ explique qu'ils ne pouvaient être chassés que par la prière et le jeûne⁹⁵. Ensuite, Le Christ ne faisait pas appel à un nom en particulier pour chasser le démon: il s'adressait directement à lui et lui intimait l'ordre de partir. Sa parole est en elle-même jugée comme étant efficace pour chasser le démon. Il est précisé après, et il s'agit ici d'une grande nouveauté chrétienne, que cette injonction doit être faite au nom du Christ⁹⁶. Dans Actes 3, 6, Pierre dit au paralytique: « Au nom de Jésus-Christ le Nazaréen, lève-toi et marche » ce qui est déjà une application de ces préceptes. Dans les temps apostoliques, Justin Martyr clame que tout esprit mauvais exorcisé au nom du Christ était chassé et que ce succès était la preuve de la vérité du christianisme⁹⁷. Un texte de Justin précise également, en s'adressant aux juifs: « Si vous adjurez (*exorkizète*) les démons au nom de n'importe lequel des rois, des justes, des prophètes et des patriarches qui furent parmi vous, ils ne se soumettent pas » par contre ils se soumettent peut-être au nom du Dieu d'Abraham, du Dieu d'Isaac et du Dieu de Jacob⁹⁸. La suite de la phrase évoque les pratiques magiques chez les exorcistes juifs. Cette phrase montre l'importance du nom de Jésus placé à l'équivalent de Yahvé. Ce qui est important ici, c'est la puissance du nom évoqué dans l'efficacité de l'exorcisme.

2.1.2 Applications des rites chrétiens

Dans les premiers siècles chrétiens, le succès de l'exorcisme chrétien est attesté par le fait que les exorcistes non chrétiens utilisaient des conjurations au nom de Jésus. Après Justin, et pour une période de deux siècles, il n'y a pas un écrivain chrétien qui ne fait pas explicitement référence à l'utilisation fréquente du nom et au succès de ce pouvoir⁹⁹. Le

⁹⁵ *Matt.*, 17, 15 et 20; *Marc* 9, 27-28; *Luc*, 9, 40.

⁹⁶ *Luc* 16, 17; aussi *Luc* 9, 1; 10, 17.

⁹⁷ Justin Martyr, *Seconde Apologie*, 6 et *Dialogue avec Tryphon*.

⁹⁸ Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, 85, 3, PG 6, 676d-677a; J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1996.

⁹⁹ A. Goddu, *op. cit.*, p. 545; T.-K. Oesterreich, *op. cit.*, p. 71.

succès de l'exorcisme par les chrétiens, au nom du Christ, est conditionnel à la prière et au pouvoir charismatique d'intercesseur de la personne (qui chasse le démon au nom du Christ). En effet, les Évangiles suggèrent que la foi est un ingrédient essentiel dans le succès de l'exorcisme et les miracles en général¹⁰⁰. Enfin, le Christ use également du rite de l'imposition des mains¹⁰¹. Tertullien écrit quant aux rites d'exorcisme: « Au seul contact de nos mains, au moindre souffle de notre bouche..., ils sortent du corps des hommes »¹⁰². On trouve ici la première attestation, à côté du rite de l'imposition des mains, de celui de l'exsufflation dans l'exorcisme¹⁰³. Origène écrit au III^e siècle que l'efficacité de l'exorcisme provient des lettres du mot Jésus qui ont un pouvoir magique. Il précise également que ce sont par des prières et des formules tirées des saintes Écritures que les démons sont chassés des individus, des lieux et parfois même, des animaux¹⁰⁴. Ainsi les exorcismes s'étendent aux choses également¹⁰⁵.

2.1.3 Les rites dans les sources hagiographiques

Les rites tels l'invocation du nom de Jésus pour chasser le démon, l'imposition des mains et le signe de croix sont repris dans les textes hagiographiques mais ils varient selon les récits et ils sont combinés à des pratiques populaires utilisant la nourriture et de nouveaux vecteurs du sacré. Ce que l'on voit dans les textes hagiographiques des premiers siècles à l'étude, dont le premier est la *Vie d'Antoine*, c'est que l'ascète porte une attention particulière aux gens malades qu'il rencontre sur son chemin, tout comme le Christ dans la

¹⁰⁰ Marc 9, 17-29.

¹⁰¹ Marc 5, 23; 6, 5, 7, 32; 8, 23; Luc 4, 40; 13, 13; voir sur ce point: J. Coppens, *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (Diss. ad gradum Mag), Paris, 1925, p. 28-34; J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1996.

¹⁰² Tertullien, *Apologeticum*, 23, 16; CC, p. 133; PL 1, 415.

¹⁰³ J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1998.

¹⁰⁴ Origène, *Contra Celsum*, VII, 67; GCS 2, p. 216; PG 11, 1515b.

¹⁰⁵ J. Daniélou, *op. cit.*, coll. 1999.

Bible. Cependant, on passe rapidement de rites chrétiens vus dans les Évangiles à des rituels personnalisés selon les lieux et les circonstances. Ce sont des rituels populaires, appliqués à plusieurs individus et qui ont du succès auprès des populations. On peut ici rendre compte des études anthropologiques sur les rituels, dont celle de V. W. Turner est restée une référence de 1969 à 1995¹⁰⁶. Pour qu'il y ait une progression rituelle, il faut trois mouvements. Le premier est la séparation des activités quotidiennes. Le deuxième est le passage dans un monde rituel à part (temps et espace) avec un changement de structures. Le troisième est l'entrée dans un autre monde¹⁰⁷. Dans le cas des sources hagiographiques, cette progression rituelle est constatée selon le même principe. Le personnage charismatique s'occupe des nécessiteux, des gens violents ou qui ont des troubles physiques d'origine inconnue. Pour ce faire, il doit « éveiller » l'origine du mal, c'est-à-dire prouver l'existence du démon dans l'individu: c'est la première étape. Ensuite il peut passer à l'étape du traitement du désordre (application de remèdes) pour rétablir l'ordre (troisième étape). La présence du démon malfaisant se manifeste parfois par une odeur pestilentielle qui est qualifiée dans les textes de puanteur satanique. Dans la *Vie d'Antoine*, un jeune homme se tenait caché dans un bateau. Il fut découvert par une mauvaise odeur, qui fut attribuée au démon¹⁰⁸. Antoine s'aperçoit de l'origine de cette puanteur qui est vue comme étant répandue par les démons¹⁰⁹. L'individu a passé la première étape et est mis temporairement à l'écart des activités quotidiennes.

Ensuite, Antoine utilise plusieurs procédés pour chasser le démon. Il utilise tout d'abord l'injonction au nom de Jésus-Christ. Et ainsi, « sommé au nom de notre Seigneur Jésus-Christ, le démon sortit. L'homme fut guéri, et tous reconnurent que la mauvaise

¹⁰⁶ V. W. Turner, *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*, Chicago: Adeline Publishing Compagny, 1969.

¹⁰⁷ *Ibid.*, p. IX.

¹⁰⁸ *Vie d'Antoine*, chap. 63, 1-3, p. 302-302.

¹⁰⁹ *Vie d'Antoine*, chap. 63, 1-3, p. 302-302; Pallade, *Histoire Lausiaque*, 23, 5; Pachôme dans un monastère de Schenesit; Sulpice Sévère, *Vita Martini*, ch. 24, 8.

odeur venait du démon. »¹¹⁰. Le démon est sommé¹¹¹ et il est chassé, il sort du corps, littéralement. L'action du moine est éclairée au sein de ce récit: il porte secours au possédé tout en révélant sa condition (l'origine du mal), selon des préceptes des Évangiles. Selon les lieux les circonstances, de nouveaux remèdes viennent se greffer sur les rites primitifs d'exorcisme dans ces siècles d'instauration du monachisme. Les éléments classiques des rituels sont repris, tel la guérison des malades par la prière et l'imposition des mains, mais le tout est combiné avec des remèdes populaires, c'est-à-dire des moyens locaux pour aider les individus. Dans la *Vie de Sabas*, un chapitre entier est consacré à la guérison d'une jeune possédée dont l'esprit impur est chassé au moyen d'une friction du corps avec de l'huile de la très sainte Croix¹¹². L'huile devient ainsi un moyen populaire de se préserver des démons. L'idée est reprise et appliquée dans le sens de protection. En effet, dans un récit, on voit qu'un homme est protégé du démon par une fiole d'huile des martyrs qui contenait la bénédiction recueillie auprès d'innombrables martyrs, suspendue près de son lit ainsi qu'une vieille couverture ayant appartenu à Jacques, « plus forte que n'importe quel rempart d'acier »¹¹³. Ces nouveaux procédés sont particulièrement détaillés dans les récits de remèdes appliqués au sein des monastères et certains autres lieux selon les demandes.

2.2 Les exorcismes populaires

2.2.1 Dans les monastères

L'édification de monastères offre un endroit de recours aux nécessiteux diagnostiqués comme étant possédés. Ainsi, les rituels populaires se multiplient au sein des

¹¹⁰ *Vie d'Antoine*, chap. 63, 3.

¹¹¹ *Vie d'Antoine*, chap. 63, 3, 1-9, p. 302.

¹¹² *Vie de Sabas*, chap. LXIII.

¹¹³ Théodoret de Cyr, *HMS*, XXI, 16 (Jacques), p. 97.

monastères. Dès la *Vie d'Antoine*, les gens malades se rendent auprès de l'ascète¹¹⁴. Antoine prie et passe la nuit à veiller sur un individu possédé et le démon finit par sortir¹¹⁵. Ce récit expose des soins longs portés à un individu. L'exorcisme prend toute la nuit. On voit ici une première forme d'aide réalisée dans un lieu précis puisque le malade est apporté auprès d'Antoine et qu'ils restent toute la nuit ensemble.

Dans un autre cas de la *Vie d'Hypatios*, il est fait mention d'une église où les malades sont amenés. En effet, un homme rencontré en sortant du monastère et faisant l'aumône est ramené à l'intérieur car il était « rendu paralytique par un démon ». Hypatios et son compagnon le transportent jusqu'à l'église où Hypatios prit de l'huile de la lampe, pria et l'oignit. Et en même temps le « Seigneur lui rendit la force de ses membres; il fut guéri et les suivit. »¹¹⁶. L'onction d'huile se voit également dans un autre récit où Hypatios se rend chez un homme malade et « l'ayant oint d'huile et marqué du sceau du Christ, il fit sur lui une prière »¹¹⁷ et il fut guéri. Comme on le voit dans ce dernier récit, le signe de la croix pouvait être tracé avec de l'huile sur le front de la personne, ce qui devient une pratique commune¹¹⁸.

Parfois, l'ascète utilise des remèdes improvisés incluant des aliments. Ainsi, Pachôme donne une sorte de remède particulier à un enfant possédé: « Un autre amena son fils affligé d'un pénible démon. Le portier reçut de Pachôme un pain et le donna à l'homme pour qu'il le donnât à manger à l'enfant selon les instructions du saint, en sorte que l'enfant fût guéri. »¹¹⁹. On rencontre de nouveau ce genre de récits dans la *Vie d'Hypatios* où un pain est réduit en bouillie et frotté à de l'huile sainte puis donné à un enfant possédé qui se trouve ainsi guéri¹²⁰. En mangeant donc un pain béni c'est le démon qui est attaqué par

¹¹⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 1-2, p. 303.

¹¹⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 3-4.

¹¹⁶ *Vie d'Hypatios*, chap. 9, 5-6.

¹¹⁷ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 27, p. 191-193.

¹¹⁸ R. Baker, *op. cit.*, p. 116

¹¹⁹ *Vie de Pachôme*, chap. 44.

¹²⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 44, p. 182-183.

l'intérieur. La possession est ici perçue comme une maladie à laquelle on remédie par une recette populaire, c'est-à-dire accessible à tous et répandu dans la population (petits morceaux de pain ou bouillie) avec des éléments déjà vus (huile sainte, cette fois frictionnée sur le pain). Ces remèdes locaux avec une friction d'huile sainte sont donc le reflet d'une appropriation d'un rite chrétien à des fins populaires. Il s'agit de remèdes populaires dans le sens de remèdes répandu dans un groupe, accessibles (à la différence des sacrements dans les Églises), auxquels adhèrent un public ou une microsociété. Dans la *Vie d'Hypatios*, des paysans amenaient auprès d'Hypatios leurs bêtes tombées malades par les intrigues du démon et alors « il frottait la langue du bœuf avec du sel et, après avoir prié, il marquait sur son front le sceau du Christ et le même jour le Seigneur le guérissait. »¹²¹. On remarque à nouveau que dans le processus d'exorcisme, deux éléments principaux se détachent, à savoir des gestes et des paroles dont les origines sont bibliques (recherche de l'intercession par un homme charismatique et signe de croix), et d'autres qui sont des remèdes locaux (ici, la friction de la langue avec du sel).

2.2.2 Dans les lieux

Certains exorcismes étaient opérés pour des lieux qui étaient considérés comme possédés par le diable, comme on l'a déjà vu chez Origène¹²². Afin de chasser les démons des lieux, Athanase fait des mentions de prières d'Antoine¹²³. Dans un autre récit, un démon apparaît, donnant l'impression d'avoir une taille très élevée¹²⁴. Antoine souffle « d'autant plus sur lui en nommant le Christ »¹²⁵. Ailleurs le souffle est accompagné d'un

¹²¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 22, 21; p. 145.

¹²² Origène, *Contra Celsum*, VII, 67; GCS 2, p. 216; PG 11, 1515b.

¹²³ *Vie d'Antoine*, chap. 13, 7. Références: Ps. 67, 2-3 et Ps. 117, 10.

¹²⁴ *Vie d'Antoine*, chap. 40, 1.

¹²⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 40, 2.

signe de croix¹²⁶. On relève déjà plusieurs gestes ou rites pratiqués non dans un ordre précis ou selon des écrits donnés: la prière, l'invocation du Christ, le signe de croix et le rite de souffler sur le diable.¹²⁷ Ce dernier se pratiquait notamment lors du baptême, quand le catéchumène renonçait au diable par l'*exsufflatio*¹²⁷. Selon le Ps.-Denys l'Areopagite¹²⁸, le catéchumène recevait l'ordre de souffler trois fois sur Satan. On rencontre ce parallèle entre la *Vie d'Antoine*¹²⁹ et dans la *Vie de Pachôme*¹³⁰. Ce qu'on voit dans la *Vie d'Hypatios* est légèrement différent: Hypatios transfère le pouvoir d'intercession dans l'eau et les objets pour aider les populations. « Près du monastère, il y avait une écurie, où se trouvaient les chevaux de la poste. Un démon s'y était introduit et tuait les chevaux. » Le chef de l'écurie vint en criant demander l'aide d'Hypatios. « Celui-ci bénit de l'eau et la lui donna, disant: « répands-la dans le bâtiment et sur les chevaux. » Il lui donna de plus une eulogie et lui dit: « suspends-la dans le bâtiment et le démon s'enfuira. » L'homme s'en alla et fit comme le saint le lui avait recommandé, et plus aucun animal ne mourut parce que le démon s'était enfui. »¹³¹. On perçoit les mêmes tourments des populations quand des bêtes se mettent à mourir peu à peu, sans raison apparente. Le démon est encore évoqué dans des maisons de paysans où les animaux meurent. Hypatios se rend dans les maisons et fait une prière et ainsi « le Seigneur les guérit. »¹³². Dans ce dernier cas, la simple présence de l'ascète ainsi que la prière suffisent pour exorciser les lieux. Ces récits exposent également d'autres moyens de chasser le démon dont l'utilisation d'eau sainte et d'eulogies.

¹²⁶ Théodoret de Cyr, *HMS*, III, 7, Marcianos, p. 257-259.

¹²⁷ G. J. M. Bartelink, *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris: Cerf: SC n°. 400, 1994, p. 243.

¹²⁸ *De eccl.hierarch.* 2, 6.

¹²⁹ *Vie d'Antoine*, chap. 40, 2.

¹³⁰ *Vie de Pachôme*, chap. 80.

¹³¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 38, 10-12; p. 231.

¹³² *Vie d'Hypatios*, chap. 38, 13-14; p. 231-232.

2.3 L'efficacité de la prise en charge

2.3.1 L'efficacité du dialogue

Les récits hagiographiques font tous état de dialogues entre l'ascète et le démon qui parle dans l'individu. C'est le démon qui parle, non l'individu possédé qui est toujours vu comme n'étant pas responsable. À l'origine de ces affrontements du démon et de ces saints hommes, il faut placer les dialogues avec Jésus rapportés dans les Évangiles¹³³. Cependant, ce qu'on perçoit dans l'hagiographie byzantine primitive du IV^e au VII^e siècle, ce sont, au travers de ces récits, des problèmes propres aux régions et aux individus qui sont exposés. Dans un passage de *l'Histoire des Moines de Syrie*, les paroles échangées entre l'ascète et, supposément, le démon, permettent d'éclairer tout de suite l'origine du mal de la jeune fille amenée auprès d'Hypatios. Il est question de cette jeune fille tombée amoureuse hors mariage et qui est amenée par son père à un moine. Ce dernier intime l'ordre au démon de partir mais il lui rétorque « qu'il ne s'y était pas glissé de son gré mais sous la contrainte de charmes magiques: il donnait même le nom de celui qui l'avait contraint, l'amour étant la cause de l'envoûtement »¹³⁴. Le discours entre les deux se poursuit et l'ascète:

« Ordonna au démon de laisser de côté ses mensonges habituels et de raconter exactement toute la tragédie qui s'était déroulée. Alors, pressé par la dernière nécessité, il désigna l'homme qui avait eu recours à la force des charmes magiques, ainsi que la servante qui avait administré le breuvage à la jeune fille. Puis, comme il était sur le point de dire ce qu'il avait encore fait sous la contrainte d'autres individus, comme de brûler la maison de l'un, de faire mourir le bétail de l'autre, ou de causer quelque autre dommage à un troisième l'homme de Dieu lui intima de se taire et de se retirer immédiatement de la

¹³³ Marc, 5, 2-11; Luc, 3, 33 et 8, 28-30.

¹³⁴ Théodoret de Cyr, *HMS*, XIII, 10 (Macédonios), p. 493.

jeune fille et de la ville. Alors, comme s'il obéissait à une loi impérieuse, il obtempéra et décampa aussitôt »¹³⁵.

Le soi-disant démon révèle un drame totalement répréhensible pour une jeune femme de cette époque, une amourette qui ne peut être acceptée par le père. Il y a donc un dialogue entre d'un côté un exorciste et de l'autre le démon qui parle au travers d'une jeune fille qui permet de voir la cause de la possession de remédier au problème. Cette fonctionnalité de la parole est importante. Il y a ici accusation de sorcellerie, traitement de l'individu possédé sans condamnation de ses sentiments et règlement de la situation. En outre l'hagiographe prend la peine de préciser que le jeune homme ne fut pas condamné puisque les accusations venaient du démon. Et « c'est ainsi que l'homme de Dieu délivra cette jeune fille de sa folie et dégagea le malheureux de l'accusation. Il empêcha le juge de prononcer la peine capitale en lui disant qu'il était impie de commettre un meurtre sur des preuves fournies par le démon »¹³⁶. Ici, le sentiment amoureux est vu comme une possession et on cherche une guérison. En outre, l'ascète se pose en médiateur et résout la crise par le dialogue. Ainsi, le dialogue vise à comprendre la situation et à appliquer un remède. Il s'agit ici d'une sorte de thérapie par le dialogue. Ces dialogues persistent jusqu'au VII^e siècle. Très souvent même l'action de Syméon stylite le Jeune contre les démons est accompagnée de paroles et de discours hauts en couleurs, émaillé d'expressions pittoresques qui rappellent la langue populaire¹³⁷. C'est également le cas dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*¹³⁸. Ainsi, pour certains anthropologues, la psychothérapie est le vrai successeur de l'exorciste¹³⁹. E. Mansell Pattison voit la psychothérapie occidentale comme un rituel de guérison avec ses propres symboles. Le symbole unit les expériences. Un

¹³⁵ Théodoret de Cyr, *HMS*, XIII, 11, p. 495-497.

¹³⁶ Théodoret de Cyr, *HMS*, XIII, 12, p. 497.

¹³⁷ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 39, chap. 73, chap. 74, chap. 124-125, chap. 127, chap. 129, chap. 147, chap. 229.

¹³⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 18, chap. 35, chap. 43, chap. 84, chap. 108.

¹³⁹ E. Mansell Pattison, *op. cit.*, p. 208.

symbole est vrai et efficace seulement pour ceux qui s'y réfèrent¹⁴⁰. Le symbole du rituel unit la personne et sa culture. Le client et le guérisseur communiquent tous les deux efficacement au travers des modes symboliques qui sont donnés dans leur culture¹⁴¹. Ici, le démon est un symbole inclus dans un idiome permettant de réguler les problèmes tout en déculpabilisant les personnes.

2.3.2 *Le psychiatre des temps anciens*

La prise en charge de personnes aux troubles psychiatriques exposés dans le chapitre 1 de la deuxième partie est également une preuve de l'efficacité du rituel car la crise semble se résorber une fois le problème considéré. Des personnages particulièrement violents sont apportés par la famille dans le monastère et l'exorciste le prend entièrement en charge. Dans un récit de *l'Histoire des moines de Syrie*, un individu est traité en étant enfermé dans un sac. L'ascète fit le signe de la croix en « gémissant et en priant et en pleurant et, avec des gémissements et des pleurs, l'esprit mauvais l'abandonna »¹⁴². Il s'agissait donc tout d'abord de contenir la violence et de trouver un lieu où amener cet homme violent. Ce récit est à rapprocher de celui de la *Vie d'Hypatios* où l'ascète reçoit un homme particulièrement violent. Il est mis dans un sac sans manches et il fut obligé de jeûner et de prier sans cesse¹⁴³. Le sac sans manches n'est pas sans rappeler les camisoles de force utilisées de nos jours et le jeûne était, selon les conceptions des Pères de l'Église, un moyen d'affaiblir le démon en lui retirant la substance dont il pouvait se nourrir. Ainsi, l'homme traité par ces moyens particuliers l'est dans l'unique but de le guérir de sa violence passagère tout en protégeant son entourage. Il est à nouveau confondu avec le démon auquel on attribue l'origine de ce brusque dérangement, et traité comme un malade, avec un remède constitué de rites chrétiens d'exorcisme (dans ces deux récits on voit le

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 15-16.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 16.

¹⁴² Théodoret de Cyr, *HMS*, II, 6; (*Vie de Julien Saba*, version syriaque, voir note p. 211)

signe de croix, la prière et le jeûne) et des pratiques populaires (enfermer dans un sac). Un récit fait mention au VII^e siècle d'une autre pratique particulière puisque l'individu, terriblement malmené par un esprit impur, est lié à un poteau. Chaque jour Théodore « se tenait près de lui et pria pour lui. Le démon donc fut si brûlé qu'il sortit de lui et disparut. Au bout de deux semaines, l'homme fut guéri et rentra chez lui »¹⁴⁴. Toute personne qui se trouve être momentanément bouleversée ou victime d'un désordre particulier trouve une attention au sein des monastères. Sur place un individu traite la personne de toutes les façons possibles et tente de trouver un remède. Le monastère fait donc office d'hôpital psychiatrique des temps anciens.

2.3.3 *Les sanctuaires chrétiens d'incubation et l'exorcisme*

Les possédés reçoivent également des soins dans des sanctuaires de martyrs par l'exorcisme. Sur les Anargyres: « ils rendaient la vue aux aveugles, purifiaient les lépreux, guérissaient les boiteux, chassaient des possédés les démons: nombreux en effet étaient les miracles que faisaient les saints Anargyres »¹⁴⁵. Selon ce système de croyances, ils apparaissent en vrai, pour chasser le mal. Un individu, venu au sanctuaire, « frappé d'un coup d'épouvante par l'Ennemi en lutte avec le genre humain, (...) était tombé en paralysie. » Son père:

« Se mit à implorer les saints qui soignent l'enfant sorti de lui et de le délivrer de la maladie, en tant qu'il était possédé par un démon funeste ». Mais il y a une persistance de la maladie, et les saints, « les mains sur la tête, le guérèrent, le délivrèrent de la maladie et le rendirent, marchant, à son père, après lui avoir dit, en imitation du mot du Seigneur, mais en changeant le mot grabat: « Prends ton fils, il marche, et rentre chez toi »¹⁴⁶.

¹⁴³ *Vie d'Hypatios*, chap. 28, 48-49; p. 197.

¹⁴⁴ *Vie de Théodore de Sykéon*, chap. 103, p. 85.

¹⁴⁵ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 48, p. 211.

¹⁴⁶ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 4, p. 105.

Ailleurs ils apparaissent comme des chirurgiens pour opérer une guérison d'un homme possédé depuis longtemps et qui reste sept mois au sanctuaire. Il y a le récit ensuite d'une guérison par les saints qui « l'opérèrent depuis le nombril » et durant vingt-cinq jours, des humeurs infectes avec de très menus vers sortirent et il fut peu à peu guéri grâce à Dieu « par l'entremise de ses saints serviteurs Côme et Damien »¹⁴⁷. Cette croyance fut étudiée par A. Taffin au sujet des sanctuaires d'incubation antique¹⁴⁸. Les sanctuaires d'incubation étaient des lieux qui accueillaient les malades et qui disposaient de moyens précis pour agir sur l'inconscient des individus. De l'encens brûlaient dans les pièces où les gens dormaient et il y avait, sur les murs, des portraits des dieux guérisseurs. Au cours de la nuit, la personne pouvait être dite visitée par la divinité qui lui remettait un remède pendant le songe. Au réveil, le remède était noté par le personnel présent. Également, cette personne pouvait être dite guérie sur le champ par une vision du dieu guérisseur. Qu'il s'agisse d'un exorcisme ou d'une guérison miraculeuse, le personnel était présent pour entretenir l'idée d'une intercession au cours de la nuit par le songe ou en état de veille.

Ce sont des éléments qu'on retrouve dans les *Miracles de Thècle* ainsi que dans les recueils de Miracles en général et qui attestent d'un procédé particulier de guérison. A. Taffin s'est même demandé si les personnes qui venaient pour chercher un remède n'étaient pas droguées avant la nuit, pour faciliter les songes et les visions. Ce qui est important ici, c'est que ce moyen utilisé répondait à des besoins précis des populations qui venaient dans un lieu pour trouver un remède à un mal, attribué, dans les siècles à l'étude (IV^e-VII^e siècle) à l'action néfaste du *daimôn*. L'étude de A. Taffin montrait un point assuré, c'est-à-dire que l'histoire de l'incubation et sa psychologie, « se conjuguant avec les recherches des archéologues, les données apportées par les psychologues, les psychiatres, les ethnologues, les démonologues » fournissent une série d'approches qui permettent de réduire dans une

¹⁴⁷ *Miracles de Côme et Damien*, Mir. 33, p. 181.

¹⁴⁸ A. Taffin, « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960, p. 325-366.

large mesure le caractère mystérieux de ses techniques¹⁴⁹. Toutes ces pratiques sont de plus en plus attribuées à l'action de chasser le démon et la croyance s'impose dans les derniers moments de l'étude (fin VI^e-VII^e siècle), moment clef de la rédaction hagiographiques avec des textes qui permettent de saisir les raisons d'une telle attribution.

3 Exorcismes et essor de la sacralité à Byzance

A la fin de la période d'étude (VI^e-VII^e siècles) l'exorcisme devient une pratique commune appliquée pour toutes sortes de désordres. Nous avons déjà vu des preuves d'efficacité de l'exorcisme charismatique chrétien et nous allons à présent exposer l'impact de la croyance au quotidien. En dernier lieu nous mettrons en valeur l'impact de ces preuves d'efficacité pour la représentation du sacré à Byzance à la veille des invasions arabes.

3.1 Extension des cas d'exorcismes

3.1.1 *Les cas violents et les nouveaux procédés d'exorcisme*

Ce qu'on voit dans les récits tardifs est une nette tendance à utiliser la violence pour résorber toute crise de violence momentanée. On a vu dans les textes que l'exorcisme vise entre autres à contenir les signes de folie (schizophrénie, troubles compulsifs, désordres de toutes sortes). L'action du démon est systématiquement évoquée dans les cas de diagnostics de folies. Dès la *Vie d'Hypatios*: « Combien de gens, rendus fous par les démons, le Seigneur n'a-t-Il pas guéris par son entremise ! [...] par sa prière et le signe de la croix, « il chassait même les démons les plus terribles »¹⁵⁰. Dans la *Vie d'Hypatios*, l'homme fou était

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 366.

¹⁵⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 22, 14.

calmé en l'enfermant dans un sac sans manches tout en le soumettant à un jeûne forcé pour « affaiblir » le démon qui était en lui. Par la suite les cas sont traités de façon plus radicale et ce qu'on constate est alors un arrêt total des crises de violence qui sont vus comme la fin de la possession. Dans les récits de la période tardive de l'étude, de nouveaux dialogues s'instaurent entre l'ascète et le démon qui est dit résider dans la personne possédée. De plus en plus, les démons / individus se plaignent de souffrances et de brûlures. Dans un cas, un jeune homme atteint de la lèpre va au monastère. On apprend dans le récit que sa maladie est une punition divine pour avoir repoussé un lépreux dans un bain public. Et « Aussitôt le démon qui l'avait perdu, violemment tourmenté dans le corps du malade, poussa malgré lui de grands cris, hurlant: « Malheur, je brûle ». Sur le champ, l'homme obtint un soulagement (...) il entra [dans la mandra] et en sortait, tandis que le démon, pendant des jours, était châtié et que l'homme subissait, dans une opération invisible, des saignées par tout le corps. » Il obtint une guérison complète¹⁵¹. Il y a une évolution des conceptions concernant la possession démoniaque: dans la Bible, la lèpre n'est pas attribuée au démon. Ensuite, il y a une mention de contrainte par le feu et une autre de saignées. Cela se perçoit dans un autre passage où un possédé va voir Syméon et « lorsque celui-ci eut fait sur lui le signe de la croix, le démon se vit frappé par un éclair de feu. Il dit par la bouche du malade: « Saint serviteur de Dieu, pourquoi m'as-tu fait cela et m'as-tu amené ici pour me soumettre à la contrainte du feu ? »¹⁵². Il est dit que le démon ne peut plus supporter ce tourment et qu'il sort du malade. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, des récits stéréotypés de violence physique envers la personne possédée sont également transcrits par des paroles attribuées au démon: « O violence, pourquoi es-tu venu ici, mangeur de fer, avec Georges de Cappadoce, pour me faire publiquement honte ? (...) Le bienheureux rabroua l'esprit impur, et, par une prière et le signe de la croix, il guérit l'homme naguère encore paralytique. »¹⁵³

¹⁵¹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 219, p. 213-214.

¹⁵² *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 74.

¹⁵³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 108, p. 89.

Les pratiques de l'exorcisme s'éclairent davantage grâce à certains récits:

« Il (Théodore) la saisit de la main gauche, se mit à lui frapper de sa droite la poitrine et à crier au démon qui la tourmentait de se montrer et de ne pas rester caché. Aussitôt le démon s'agita et se mit à pousser de grands cris, se plaignant de souffrir violence de la part du saint. Alors il la fit s'étendre sur le dos à terre, et, lui ayant posé le pied sur le cou, tournant les yeux vers l'Est, il pria pour elle en silence à part lui: on voyait seulement remuer les lèvres, on n'entendait pas sa voix. A la fin de la prière, il prononça distinctement, de manière que tous pussent l'entendre, la doxologie de la Sainte Trinité. La fille fut une heure sans parler. Quand tous eurent été bénis, il réveilla la petite esclave, entièrement guérie »¹⁵⁴.

Dans un autre récit exposant la possession d'un clerc: « Théodore le frappa de la main à la poitrine et dit: « Je te l'ordonne, démon, rends son esprit à cette créature et ne repasse plus en lui » Le clerc fut aussitôt déchiré à terre. Théodore part vers le monastère et au moment où les gens arrivent en procession, le clerc arrive aussi. « Il s'agitait de nouveau et se mit à être torturé violemment et à pousser des cris; il disait qu'il était brûlé par Théodore, il dénommait les saints qui l'accompagnaient, il promettait de sortir de la créature. »¹⁵⁵. Ces récits sont encore présents au XI^e siècle: « Dès qu'ils sont en présence de leur justicier, les démons se plaignent souvent de ressentir des brûlures¹⁵⁶ ». La violence exposée est retranscrite par des paroles de démon: c'est le démon qu'on frappe, non l'individu. Sous couvert du diagnostic de possession démoniaque donc, des procédés violents peuvent être appliqués envers les individus. Bien entendu, les crises cessent, l'individu tombe souvent à terre, inerte, confirmant ainsi l'efficacité du rituel (le démon est parti). Les hagiographes retranscrivent systématiquement les fins de crises de violence selon une vision chrétienne: le démon est chassé. Ce qui permet à la fois de mettre en valeur les préceptes du Nouveau Testament selon lesquels l'homme de foi s'écarte de la punition

¹⁵⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 140, p. 114-115.

¹⁵⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 157, p. 136-137.

¹⁵⁶ P. Joannou, *op. cit.*, p. 26.

divine et donc, de la maladie (vue comme un châtiment) et de valoriser l'action d'un ascète dans un sanctuaire, donc de valoriser le sanctuaire lui-même.

3.1.2 *Les collectivités et l'exorcisme*

Ce qu'on perçoit également davantage dans les textes tardifs qui sont beaucoup plus détaillés au sujet du processus rituel est l'accord tacite de la violence par le groupe. En effet, il y a parfois une utilisation de fouets¹⁵⁷, de cordes¹⁵⁸, et des personnages sont battus ou suspendus par les pieds¹⁵⁹ toujours devant des témoins et parfois devant un groupe. La violence est traitée par la violence. Dans un cas, un vieillard, suspendu la tête en bas pendant cinq jours et cinq nuits, finit par se calmer¹⁶⁰. Dans un autre cas, l'utilisation d'un fouet est demandée par le père d'un enfant violent. En effet, Théodore « ne savait que faire à ce sujet, mais, tout jeune comme il était, demeurait perplexe. Le père du démoniaque lui remit un fouet, avec larmes lui dit: « Prends ceci, messire, serviteur du Christ, entre en rage contre mon enfant et frappe-le en disant: « Au nom de mon Seigneur, sors, sors, esprit impur, de ce garçon ». (...) « Il (le démon) refusa pendant deux jours de lui répondre. Le troisième jour, de nouveau, (...) Théodore fit les mêmes gestes à l'égard du garçon » et finalement le démon sortit¹⁶¹. Ainsi, on constate deux éléments importants dans ces récits. Tout d'abord, la violence est exercée devant la communauté, le groupe ou les parents. Ensuite, cette violence est acceptée. Il s'agit donc d'une solution qui vise à réfréner un comportement jugé comme dangereux et qui est admis par tous comme un catalyseur des

¹⁵⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 18; 184.

¹⁵⁸ Dans certaines représentations des démoniaques dans l'Antiquité tardive, les personnages peuvent être attachés par les mains. C'était un usage courant de ligoter les personnes considérées comme possédées car elles étaient violentes et pouvaient s'en prendre à l'entourage. Voir les représentations présentées dans J.-M. Charcot, P. Richet, *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984.

¹⁵⁹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 147.

¹⁶⁰ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 147, p. 158.

problèmes et des tensions. M. de Certeau traitait dans son ouvrage de référence sur la possession de Loudun de l'importance de l'action ou plutôt de l'inaction de la société de Loudun face à la condamnation de Grandier¹⁶². Pour lui, cette violence exacerbée était due à une société malade qui reportait sa colère et sa frustration face à une série de malheurs, dont une épidémie de peste qui a touché la ville peu avant le début de la crise, envers un individu, un bouc émissaire. Dans ces cas-ci, des malheurs sont également perceptibles (épidémies de peste en Syrie dans le cas de Syméon stylite le Jeune, invasions des perses en Galatie, etc.). La collectivité accepte cette violence envers l'individu car elle catalyse toutes sortes de tensions et permet un défolement temporaire dans une période de crise.

Il s'agit d'une même violence constatée lors des épidémies démoniaques (des dérangements collectifs ou crises hystériques) avec le même accord tacite de la population. La collectivité peut être un acteur particulièrement important dans ce processus. Ainsi, dans un récit de la *Vie de Théodore de Sykéôn*:

« Comme tous les gens s'étaient rassemblés et que les possédés, en proie aux tourments, faisaient cercle autour de lui, le très saint, ayant fait sortir une procession, fit le tour du village et parvint à la colline d'où l'on disait qu'étaient sortis les démons. Après les avoir torturés par la grâce divine du Christ et le signe de la croix et les coups sur la poitrine, il fit une prière une bonne heure, puis se mit à leur ordonner de sortir des possédés et de rentrer dans leur lieu. Alors, ayant poussé de grands cris et déchiré les vêtements de leurs victimes, ils les jetèrent aux pieds du saint et en sortirent »¹⁶³.

Ici, la violence est faite envers un groupe de possédés et tout le monde est témoin et participe (passivement) au processus visant à chasser les démons. La violence est donc acceptée, voire encouragée, afin de mettre fin à des épisodes d'hystéries collectives. On remarque donc qu'elle s'applique à tous sans considération d'âges ou de sexe. Un jeune

¹⁶¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 18, p. 18-19.

¹⁶² M. de Certeau, *La possession de Loudun*, Paris: Gallimard, 2005.

¹⁶³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 43, p. 40-42.

enfant est frappé avec un fouet, des coups sur la poitrine sont donnés à un groupe¹⁶⁴ et ailleurs, c'est une femme qui est prise par les cheveux et rudement frappée¹⁶⁵. Souvent ce sont les membres d'un village qui viennent chercher Théodore pour mettre fin à une crise. Dans un autre récit, « il y avait grande calamité dans le dit village et ses confins. » Ceux qui ont échappé à l'action des démons (propriétaires du village et clergé) vont voir Théodore et il accepte de se rendre au village où tous viennent à sa rencontre, y compris les possédés. Il entre dans l'église et supplie Dieu « d'expulser la phalange démoniaque des êtres humains, des bêtes, de tous leurs confins, de rassembler de nouveau les démons au lieu d'où ils étaient sortis et de les enfermer tous. Au petit matin, tous les habitants du village se réunirent en corps auprès de lui. Les esprits logés dans les possédés criaient qu'ils souffraient violence de sa part » mais il les rabroua¹⁶⁶ et il mit fin à cette crise. Ce sont des chapitres extrêmement longs de possession, d'épidémie démoniaque et d'exorcismes. Ainsi, les rituels de l'exorcisme rétablissent l'ordre. Il y a eu tout d'abord une séparation des activités quotidiennes avec la découverte de trésors et la crise hystérique collective qui en résulte (collective puisque occasionnée au sein d'un groupe structuré, d'un même village), puis une tentative de résoudre le problème et d'inverser l'ordre des choses au moyen d'un ensemble de pratiques rituelles liées à l'exorcisme. Ensuite, le calme revient, une fois que les démons sont dits rentrés à nouveau dans les tombes (on recouvre les tombes).

On perçoit la reconnaissance de similarité structurelle des rites auparavant vus d'un point de vue individuel. Pour qu'il y ait un rituel de l'exorcisme, il faut qu'il y ait des éléments communs aux individus (croyances, spiritualité, autosuggestion); il faut en outre qu'il y ait une crise momentanée et une volonté de rétablir l'ordre selon un système précis de croyances. En quelque sorte, l'exorcisme unit le groupe. Là réside sa principale efficacité, reconnue par tous. Dans d'autres situations où un désordre perturbe la collectivité on requiert également l'aide de l'ascète exorciste. Par exemple, on vient

¹⁶⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 43.

¹⁶⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 43.

¹⁶⁶ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 11, p. 95-97.

chercher Théodore quand des champs sont envahis par des sauterelles¹⁶⁷. Il vient sur place, il fait une procession, il dort vingt quatre heures sur place, souffle sur une sauterelle et tous les insectes nuisibles meurent le lendemain. Le processus rituel concerne davantage la collectivité et on fait de plus en plus appel à l'ascète car cela marche. Voyons à présent les raisons de ce succès.

3.2 Les preuves de l'efficacité et les biais de confirmation

Il est possible de constater à présent la dynamique du rituel d'exorcisme qui permet à la fois de croire en ce rituel et de comprendre son essor auprès des populations. Comme on l'a vu, une violence est souvent exposée au moment même du rituel. Or les signes visibles de la fin de la possession sont retranscrits dans les textes et ils sont extrêmement simples et logiques: un cri, la fin des cris, tomber inerte au sol ou vomir suffisent pour confirmer l'efficacité du rituel. Étant donné la violence des gestes posés, ces signes sont logiques. D'autres signes que l'impur est chassé et l'ordre rétabli se trouvent être en fait naturellement explicables de nos jours.

3.2.1 *Les spasmes, les cris, les corps inertes: chasser l'impur*

Le départ du démon et les libérations du possédé se perçoivent au moyen de spasmes, de cris, de corps laissé inertes, comme privé de vie. Dans l'*HMS*, au moment où Marcianos chasse un démon du corps d'une jeune fille, le démon pousse un cri¹⁶⁸. Le cri semble être le moyen le plus efficace pour rendre compte de la fin d'une possession. Il

¹⁶⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 36, chap. 115a, chap. 115b.

¹⁶⁸ Théodoret de Cyr, *HMS*, III, 9, Marcianos, p. 261-265.

s'agit d'un exemple tiré des Évangiles¹⁶⁹. Ce récit stéréotypé se rencontre souvent dans les sources hagiographiques qui suivent. Dans la *Vie d'Hypatios* après de nombreux jours passés dans un monastère la fin d'une possession est constatée lorsque « le démon sortit en criant à haute voix. »¹⁷⁰. Parfois c'est le contraire. La fin des cris signifie la fin de la possession démoniaque¹⁷¹. Cette dernière s'observe également par une chute de la personne, jetée à terre et restée inerte¹⁷². Ailleurs, les récits évoquent de nombreux coups portés à la personne: « lors donc qu'ils eurent passé là une semaine, comme le démon ne pouvait supporter les rabrouements de ce véritable thaumaturge, il jeta la femme à ses pieds et en sortit. Elle fut aussitôt guérie »¹⁷³. Les individus finissent donc par être épuisés par des traitements longs (ici une semaine de rabrouements) et l'efficacité de l'exorcisme est ainsi constatée.

Les exemples sont nombreux dans les *Vitae* tardives et font toujours référence à des comportements violents rabroués¹⁷⁴. Dans le cas d'une femme saisie par les cheveux et rabrouée fortement, cette dernière pousse des cris de douleur, ce qui devient un signe du départ du démon de son corps¹⁷⁵. Ces récits font également référence à des lévitations suivies d'hallucinations, de cris, d'une lutte imaginaire, puis d'un relâchement musculaire et d'une perte de conscience de l'individu (avec reprise de conscience après). Or ce sont des symptômes particulièrement violents de ce qui fut regroupé sous le terme général de « grande attaque hystérique »¹⁷⁶ par Charcot. Le plus souvent le ou la possédée tombent inertes devant l'ascète, après une longue séance d'exorcisme où le démon est rabroué¹⁷⁷. Le

¹⁶⁹ Marc I, 23-25.

¹⁷⁰ *Vie d'Hypatios*, chap. 40, 5-7; p. 235-237.

¹⁷¹ *Vie d'Hypatios*, chap. 44, 20-22; p. 265-267.

¹⁷² *Vie de Daniel*, chap. 22, 40, p. 119-120.

¹⁷³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 35, p. 34.

¹⁷⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 46, p. 44.

¹⁷⁵ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 71, p. 61-62.

¹⁷⁶ J.-M. Charcot, P. Richet, *op. cit.*, p. 95-102.

¹⁷⁷ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 84, p. 73-74.

possédé est dit tomber comme un cadavre¹⁷⁸, ce qui inclut une « résurrection » dans un corps sain. Ces récits ont tous les aspects du troisième mouvement du processus rituel qui est l'entrée dans le nouveau monde¹⁷⁹. L'ordre est ainsi rétabli, pour l'individu et l'entourage.

3.2.2 *Convulsions et vomissements: le départ*

D'autres récits permettent de comprendre les façons dont les croyances sont répandues. L'interprétation biaisée des crises et les illustrations physiques de la fuite du démon sont systématiques dans les sources hagiographiques. Les cas d'épilepsie vus au chapitre précédents sont des exemples tout à fait pertinents de la façon dont le départ du démon pouvait être perçu. Les phases de convulsions pouvaient être stupéfiantes, avec des morsures de la langue, de la bave au coin de la bouche, le tout après être tombé à terre. Or, l'arrêt total de la crise (la fin des convulsions) était vue comme la preuve du départ du démon. Dans le cas des convulsions les animaux pouvaient servir à se représenter le démon agissant dans le corps. Ainsi, ce peut-être une souris (μῦς) qui court sous la peau d'un homme malade, comme dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*¹⁸⁰: l'ascète fait alors le signe de croix sur la main et le démon est rabroué. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn*, à la suite d'un exorcisme opéré sur une colline, là où des démons étaient sortis après avoir fait un trou et avoir possédé de nombreuses personnes, le démon finit par sortir d'une femme et Théodore ramène les autres d'où ils étaient sortis. « Ils furent tous rassemblés –certains les virent pareils à des mouches bleues qui survolaient, ou à des lièvres et des loirs–et ils entrèrent dans ce lieu qu'on avait creusé »¹⁸¹. Ne serait-ce pas naturel de rencontrer des mouches et des lièvres sur une colline ? Le plus souvent, de petits animaux répondent de

¹⁷⁸ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 157, p. 135.

¹⁷⁹ V. Turner, *op. cit.*, p. IX.

¹⁸⁰ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 123.

façon commode aux besoins manifestés par le système de croyance en permettant la représentation physique des démons au moment du départ. Un homme possédé se trouve sur un bateau, comme dans la *Vie d'Antoine*. Cette fois-ci, le récit de la possession est plus détaillé, et « l'homme s'agita et se mit à quereller le saint et à l'outrager de maintes injures. » Les autres passagers:

« Ne sachant pas quelle force le poussait à parler ainsi » le gourmandent pour qu'il se taise. Mais Théodore « leur enjoignant de lui pardonner, se saisit de lui, le frappa d'un coup sur la poitrine, menaça par un signe de croix le démon caché en lui, et, tandis qu'il criait, lui commanda de sortir. Aussitôt, grinçant des dents, avec un cri d'effroi, le démon quitta l'homme, et, à la vue des passagers, il apparut comme une souris qui lui sortait de la bouche. Une fois guéri, l'homme s'effondra comme un cadavre »¹⁸².

Dans un autre récit, des possédés sur une colline sont guéris par le signe de croix et des dialogues. Les personnes qui étaient présentes racontèrent alors qu'ils avaient vu comme signe de leurs guérisons, « l'un une sorte de serpent qui lui était sorti de la bouche, un autre comme une marmotte, un autre un lézard, un autre une souris, et chacun » se relevait comme d'une torpeur d'ivresse¹⁸³. Les apparences physiques du démon permettent donc de mettre une image sur le mal qui est évacué de la personne, ici par la bouche, dans le cadre d'un vomissement¹⁸⁴.

3.2.3 *Le changement de comportement: le retour à l'ordre*

¹⁸¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 43, p. 42.

¹⁸² *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 132, p. 109.

¹⁸³ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 161, p. 149.

¹⁸⁴ Les images d'une évacuation du démon par la bouche sont encore présentes dans des manuscrits de l'époque médiévale. Alors qu'au départ, les croyances pouvaient être que le démon sortait par la tête. L'image du démon semi-corporel qui s'introduit par la bouche et peut être évacué par ce même moyen trouve donc un certain succès et sera reprise de plus en plus aux époques postérieures.

Dès la *Vie d'Antoine* et jusqu'au VII^e siècle la preuve de l'efficacité de l'exorcisme se voit par le brusque changement de situation. Du désordre on revient à l'ordre. Le démon est ainsi chassé. Cela se perçoit dans les sources tout d'abord par le changement de comportement. Par exemple, la personne redevient tout à fait normale et retrouve la pleine possession de ses moyens à la suite d'une crise épileptique. Tout changement de comportement est vu comme preuve de l'efficacité du rituel. Ainsi, dans la *Vie d'Antoine*: « que l'homme se soit ainsi jeté sur moi est pour vous le signe que le démon est sorti »¹⁸⁵. Le récit est alors suivi du vocabulaire de la guérison: « à ces paroles d'Antoine le jeune homme fut *immédiatement guéri*. Ayant retrouvé ses esprits, il sut où il était, et il embrassait le vieillard en rendant grâce à Dieu »¹⁸⁶. L'homme change brusquement, il redevient social, il retrouve son attitude d'avant la crise. Ce revirement de comportement est alors retranscrit comme étant dû à la fuite du démon. Des hommes subitement fous, violents et agressifs redeviennent calmes. Des individus devenus aveugles ou muets un moment donné dans leur vie retrouvent la vue ou la parole. Ce sont tous des aspects de maladies aux phases convulsionnaires passagères (épilepsie, troubles somatoformes) ou des maladies aux dérangements mentaux momentanés qui causent des changements de comportements successifs. La force de l'exorcisme est tout ce qui entoure le rituel: prise en charge de l'individu dans un lieu précis, parfois violence appliquée pour contenir la personne et thérapie par le dialogue. Si ce n'est le manque de connaissances médicales et psychiatriques de l'époque, ce traitement de la folie ressemble fort aux méthodes employées de nos jours. Les spasmes, les cris, tomber brusquement au sol, vomir et percevoir un changement de comportement (individuel ou collectif) sont donc vues comme étant des preuves suffisantes de l'efficacité des rituels populaires.

¹⁸⁵ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 4.

¹⁸⁶ *Vie d'Antoine*, chap. 64, 5, p. 304-305.

3.2.4 *Les biais de confirmations*

Toutes ces preuves d'efficacité constatées par les individus à cette époque offrent des confirmations de la croyance au démon agissant dans le corps. L'efficacité de l'exorcisme s'explique par le caractère temporaire des désordres retracés dans les textes: crises d'épilepsie, paralysies ou perte de sens temporaires ou encore invasions de sauterelles. Dans ce dernier cas, il s'agit également de désordres naturellement temporaires. Théodore de Sykéôn est systématiquement demandé pour résoudre la crise lorsqu'un nuage s'étend sur un champs et les sauterelles meurent très rapidement à la suite d'un processus rituel local. Les récits se déroulent en plein cœur de l'Asie Mineure. Nous avons vu dans un chapitre précédent que R. Delort avait expliqué ces déferlements d'insectes de façon naturelle puisqu'il était courant, avec les rafales de vents constatées dans ces régions, que ce phénomène soit observé et ce, jusqu'à nos jours¹⁸⁷. Il avait montré qu'elles étaient s'expliquaient par les rafales de vents, les cyclones ou ouragans caractéristiques de ces régions orientales, qui amènent des nuages de sauterelles. Ce qui est très intéressant, c'est que la meilleure façon de les combattre reste de faire du bruit. De plus, ces insectes meurent en très peu de temps, dans la journée même parfois, de façon naturelle. Ces observations montrent qu'une partie du rituel au moins était efficace réellement, celle visant à chasser les sauterelles en faisant du bruit au moyen d'une procession et qu'une autre l'était en théorie, mais bien parce que les sauterelles meurent de toutes façons très rapidement. Ainsi, le succès de l'exorcisme était constaté en vingt quatre heures tout au plus. Ce succès des exorcismes s'explique donc au sein de populations qui n'ont pas les mêmes connaissances biologiques, psychiatriques ou scientifiques que les nôtres et cela suffit à répandre, de façon certaine, des rituels basés sur un personnage charismatique. Ce qui diffère est l'interprétation spirituelle des événements naturels.

¹⁸⁷ R. Delort, *Les animaux ont une histoire*, Paris: Seuil, 1984, p. 161-186.

Ainsi, toutes ces situations (dont l'épilepsie, maladie aux symptômes temporaires, troubles somatoformes, invasions de sauterelles également temporaires) fournissent des biais de confirmations d'hypothèses. Elles confirment l'idée pré-établie que le démon est la cause du désordre et que l'ordre peut être rétabli par la présence, la parole et les gestes de l'exorciste charismatique. Peu importe l'agencement de ces rites et le contenu des paroles, c'est la présence de l'exorciste et la répétition des actes et des gestes qui sont vus comme étant efficaces. Les individus ne cherchent donc pas à remettre en question cette présence ni l'efficacité de ces rites, puisque cela semble marcher. Ainsi, le processus rituel de l'exorcisme dans l'Antiquité tardive procure des biais de confirmations efficaces. Ces biais sont répandus chez tous les êtres humains, la formalisation de la méthode scientifique et la mathématisation des probabilités étant des produits culturels récents. Ces biais de confirmation doivent être couplés avec certaines pratiques sociales, comme par exemple des rituels de guérison appliqués à des phénomènes qui se rétablissent d'eux-mêmes: la crise d'épilepsie cesse, l'état psychotique se résorbe, la famine se termine. Le lien apparent entre le rituel et la fin du désordre, supporté par des biais de confirmations, des croyances socialement partagées et une représentation mentale du démon, fait en sorte que le rituel justifie la croyance au démon. Ce qu'on perçoit alors à la fin de la période d'étude est une expansion des vecteurs de l'exorcisme due à la diffusion fulgurante des biais d'efficacité concernant le *daimôn* et son principal opposant: le saint homme. L'exorcisme devient un vecteur du sacré à Byzance.

3.3 Exorcismes et sacralité à Byzance

3.3.1 Exorcismes multiples et sacralisation de l'individu

Plus on avance dans le temps et plus les récits évoquent des rituels d'exorcismes variés et à présent étendus des lieux ou des individus aux animaux traités comme des individus. Les premiers gestes d'exorcismes des lieux représentaient la christianisation de

l'espace. L'exorcisme était réalisé au moyen de prières et d'une croix posée dans la cave¹⁸⁸. L'anachorète chasse les démons (les bêtes rencontrées sur place) en posant une croix, en faisant des prières, avec confiance¹⁸⁹. Il y a évocation de l'exorcisme d'un lieu¹⁹⁰. Par après, cette croyance se rencontre également avec les fleuves et les cours d'eau et concernent bien plus la gêne des individus face aux désordres de la nature. Théodore de Sykéôn plante des croix dans des endroits pour ramener le cours d'eau d'un fleuve là où il était auparavant (les fleuves ont été détournés de leur flux habituels et les paysans sont perturbés par cette situation)¹⁹¹ et Syméon stylite le Jeune chasse un démon qui empêchait un homme de se baigner. Il fait le signe de la croix, l'admonesta « si bien qu'il put se baigner chaque jour et rester bien portant »¹⁹². Ces récits nouveaux montrent à quel point les auteurs se permettent bien plus qu'au départ de la production hagiographique d'exposer un pouvoir du saint sans précisions quant à son intercession.

Ce sont donc à présent des événements naturels perturbant l'homme dans son quotidien auxquels on attribue une cause maléfique. La situation est rétablie par un exorcisme et l'assurance que le démon ne reviendra pas. On passe, au moyen de ces récits, d'une lente et progressive christianisation des lieux païens aux esprits des esprits des hommes. L'exorciste est dit pouvoir chasser les démons des hommes, des femmes, des animaux et de l'espace pour toutes sortes de perturbations momentanées. C'est un rituel d'exorcisme charismatique qui se base sur les évangiles et qui s'applique selon les circonstances¹⁹³. Le plus éloquent est un passage de la Vie de Théodore de Sykéôn où un exorcisme est opéré sur un animal de la même façon que sur un individu:

¹⁸⁸ *Vies des saints orientaux*, Paul, p. 112.

¹⁸⁹ *Vie des saints orientaux*, Paul, p. 114.

¹⁹⁰ *Vies des saints orientaux*, Paul, p. 116.

¹⁹¹ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 45, chap. 141

¹⁹² *Vie de syméon stylite le jeune*, chap. 110, p. 112-113.

¹⁹³ M. Tamm, « Saints and demoniacs: exorcistic rites in Medieval Europe (XIth-XIIIth century), <http://www.folklore.ee/folklore/vol.23/exorcism.pdf>, p. 9.

« Un chamelier, nommé Sergios, vint se jeter à ses pieds et dit: « J'ai des chamelles qui paissent sur la colline voisine, et l'une d'elles, qui me rend bien service, est possédée du démon: nous ne pouvons aller près d'elle; car elle dévore celui qui l'approche. » Théodore lui dit: « Va et crie-lui au loin: « Théodore de Sykéôn te fait savoir: Viens vite ici vers moi sans blesser personne sur le chemin » » (...) « Quand donc le saint eut quitté l'église pour reprendre sa route, il s'arrêta près de la chamelle, voulant faire sur elle un signe de croix. Mais elle tourna le cou et ramena sa tête vers l'arrière comme si elle ne voulait pas le regarder. Le vraiment thaumaturge lui cria: « Je te l'ordonne, démon, porte ici ta tête. » Aussitôt le démon tourna la tête de son côté, ouvrit la gueule et se mit à hurler et à pousser des cris aigus comme à l'exemple d'un possédé; et, tandis que la chamelle avait la gueule ouverte, le saint lui souffla sur la face et lui cracha dans la gueule. Aussitôt le démon la quitta, elle s'évanouit, tomba comme morte et sua abondamment »¹⁹⁴.

Non seulement le rituel est transféré à l'animal mais il est fait au nom de Théodore. On perçoit alors une tendance à intercéder de façon personnelle pour la délivrance du démon. Il y a donc une sacralisation de sa personne qui est opérée de son vivant par l'auteur de la biographie. Parfois, la simple invocation du saint préserve du démon et de sa malfaisance. Un transfert s'établit peu à peu: les exorcismes ne sont plus réalisés au nom de Jésus-Christ mais au nom du saint qui est l'intercesseur privilégié. Les individus commencent donc à identifier la divinité avec l'homme vivant, l'ascète, qui est plus proche, accessible. Cependant, les hagiographes prennent toujours la peine de mentionner que ces exorcismes sont réalisés, au final, par la divinité. Le système monothéiste se doit d'être réaffirmé. Ainsi, « si le saint peut chasser le démon par un simple ordre de partir, plus souvent cependant il se met en prière pour obtenir cet effet »¹⁹⁵. C'est tantôt une prière mentale, tantôt orale: ce sont des citations tirées de l'Écriture Sainte. Parfois la prière réussit là où les autres moyens employés sont restés inopérants.

¹⁹⁴ *Vie de Théodore de Sykéôn*, chap. 160, p. 142.

¹⁹⁵ P. Joannou, *op. cit.*, p. 23.

3.3.2 Extension des vecteurs du sacré

Ce qu'on perçoit également avec cette sacralité de l'individu est une nette extension des vecteurs du sacré dans le processus rituel de l'exorcisme. Dans un cas, le stylite crache à terre et prend de la salive sur son doigt, l'applique sur les yeux d'un malade aveugle, paralysé, qui aurait trois démons, et est guéri de cette façon¹⁹⁶. Ce remède est construit sur des exemples bibliques, auquel sont ajoutés de nouveaux éléments. En effet, dans les Évangiles, Jésus guérit deux aveugles en leur touchant les yeux¹⁹⁷ et il guérit un sourd-muet en lui touchant la langue avec sa propre salive¹⁹⁸. Il y a donc une croyance biblique qui réside dans le fait que des parties du Christ, telle sa salive, peut guérir. Cette croyance est adaptée aux lieux d'ascèses. De ce fait, la terre se trouvant au bas de la colonne fait partie des moyens utilisés pour chasser le démon, c'est une sorte de « sainte poussière »¹⁹⁹. Les ascètes se voient donc contraints d'utiliser les moyens sur place pour appliquer les remèdes thérapeutiques. D'autres éléments du corps tels que des poils sont également utilisés comme moyens d'exorciser. Ainsi dans la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, un homme malade de Constantinople est guéri de cette façon, à distance du lieu d'ascèse de l'homme saint: « nous avons ici de ses saints poils et de la poussière de son eulogie; prends-en, trempe-les dans de l'eau pure, avec foi bois-en à jeun et frotte-toi de cette eau » Le préfet prit les objets sanctifiés et, après avoir fait comme on le lui avait dit, il obtint la guérison, le démon s'étant enfui sur-le champ²⁰⁰. Ces croyances en l'effet thérapeutique des eulogies s'inscrivent dans un cadre général de croyances à la présence de divinité dans des objets ou des lieux précis. Un chapitre de la *Vita*²⁰¹ de Syméon le Jeune mentionne un dépôt de poils du

¹⁹⁶ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 80, p. 85-86.

¹⁹⁷ *Matt.* 20, 21.

¹⁹⁸ *Marc.* 7, 32.

¹⁹⁹ Voir *Vie de Syméon stylite le Jeune*, ch. 76, n. 2, 148, n. 1 et 163, n. 1; 214, n. 3.

²⁰⁰ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 232, p. 233-235.

²⁰¹ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 196.

saint au monastère; ils étaient donc emportés au loin comme eulogies et instruments de guérison, de la même manière que la terre ou poussière donnée ou bénie par le saint et les franges de son vêtement²⁰². En effet, les mentions d'eulogies se font de plus en plus importantes même dans des lieux éloignés, voire à l'étranger²⁰³.

Ailleurs dans la *Vie de syméon stylite le jeune*, il y a une guérison au moyen de trois éléments: une motte de terre et d'eau, bénies par le saint, et des franges de son vêtement, dont des parcelles ont été mélangées aux deux premiers²⁰⁴.

Puis:

« Un jour vint vers lui une foule d'hommes atteints de divers maux, et après avoir prié sur chacun d'eux, il les délivra de leur maladie et du démon, si bien que les *esprits malins*, chassés de leur corps, poussaient des cris. » [...] l'ascète « bénit des baguettes et les donna à ses disciples, qui les appliquaient à ceux qui étaient atteints de n'importe quel mal, en disant: « Voici ce que dit le serviteur de Dieu Syméon: sortez, *esprits impurs*, des créatures de Dieu » »²⁰⁵.

On remarque tout particulièrement ici que l'imagination populaire de l'époque se met à confondre les maladies les plus diverses avec la possession diabolique²⁰⁶ et que les remèdes les plus diversifiés étaient appliqués, tels l'utilisation de baguettes du haut de la colonne. Cette mention de baguette montre l'adaptation de ce système de croyances en la transmission de la divinité par l'intercesseur (ici, le stylite) au lieu: l'ascète le fait du haut de la colonne grâce à cet instrument.

²⁰² P. Van Den Ven, *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 32, 2 vol., 1962, Vol. II, chap. 130, n. 2.

²⁰³ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 130, p. 146-147.

²⁰⁴ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 49.

²⁰⁵ *Vie de Syméon stylite le Jeune*, chap. 50.

²⁰⁶ P. Van den Ven, *op. cit.*, vol. I, p. 46; voir aussi A.-J. Festugière, *MO* (I), p. 23-39.

3.3.3 *Genèse de l'exorcisme oriental*

L'exorcisme oriental chrétien est donc différent de celui vu précédemment dans les milieux juifs (invocations au nom de Yahvé) ou magiques (utilisations d'amulettes, de conjurations). Au IV^e siècle, les récits se rapprochent des écrits évangéliques avec surtout l'utilisation du nom de Jésus-Christ, la prière et le signe de croix pour chasser le démon. Par après, l'exorcisme revêt une forme plus originale avec de nouveaux éléments permettant de chasser le démon. Il est original dans son contenu mais également dans son processus rituel et ses biais de confirmations qui en expliquent l'efficacité. L'exorcisme est une pratique recherchée par les individus dans le sens où la guérison est recherchée dans les sanctuaires et le remède est accessible à tous. Et avec le temps ces conceptions d'une action néfaste des démons s'ancre durablement. A la fin de la période d'étude (VI^e et VII^e siècle), partout où un désordre est momentané et surtout, gênant (tels des invasions de sauterelles) est constaté, on fait à présent appel à un exorciste et à ses rituels.

Lorsqu'on traite de maladies, les récits exposés sont souvent extrêmement logiques. Il s'agit bien souvent de signes de possessions tels une violence et une force décuplée ou des convulsions soudaines. L'ascète ne fait pas repousser un membre coupé. Il s'agit également de perte de sens temporaires (paralysies, perte de la vue ou de la parole) ou de maux d'estomacs. Ce sont des problèmes exprimés par les individus qui se rendent auprès des ascètes dans des sanctuaires ouverts à cet effet. On voit que les remèdes sont nombreux. On porte attention à l'individu par le dialogue (thérapie qui révèle la souffrance), par la violence (gestes et attention qui mettent fin aux crises) et par une prise en charge de l'individu qui peut durer plusieurs jours, jusqu'à la fin de la maladie. De même, les cas d'« épidémies démoniaques » sont des crises hystériques et des exorcismes parfois violents sont appliqués. Toutes ces maladies sont résorbables d'elles-mêmes, toutes sont liées à des troubles médicaux, naturels ou psychiatriques qui peuvent être temporaires et qui sont

extrêmement bien gérés pour l'époque. En effet, en ce qui concerne les troubles du comportement, bien souvent on apporte l'individu malade dans un lieu (monastère) et on attend sa guérison tout en lui prodiguant des soins et une attention particulière, ce qui correspond aux hôpitaux psychiatriques modernes. Dans ce sens, l'exorcisme répond à un besoin de façon efficace.

Les biais de confirmation rendent compte de l'efficacité des rituels. On applique un ensemble de rites et de gestes devant la collectivité et ça marche. Ce qu'on voit également à la fin de cette période est la tendance des populations elles-mêmes à rechercher un accès direct à la divinité par l'ascète. On emporte des objets touchés par l'ascète ou des bouts de son vêtement, de la terre mélangée à de sa salive, des poils. Ce sont autant de reliques saintes de son vivant qui préservent du mal. L'exorcisme est ainsi de plus en plus recherché pour toutes sortes de problèmes. Tout devient impur et tout est lié au diable, surtout la maladie. Ainsi, l'exorcisme fait de plus en plus partie, dans le système de croyances décrits par les auteurs, des pratiques générales curatives²⁰⁷. Et inclure les diverses mentions d'eulogies dans les pratiques curatives (salive, morceaux de vêtements, baguettes, reliques du vivant)²⁰⁸ permet de surcroît de fixer les limites géographiques (*mandra*; région; campagnes nouvellement christianisées ou non) de la représentation du sacré dans l'Antiquité tardive²⁰⁹.

L'exorcisme est recherché dans les cas individuels et collectifs et permet de trouver une solution de groupe. On est donc très éloigné des exorcismes individuels ou collectifs vus à l'époque médiévale et moderne en Occident. En effet, certains cas de désordres traités par l'exorcisme sont bien documentés, dont Aix-en-Provence (1609), Lille peu après, Loudun, puis la Normandie vers 1640. Ils sont du même ordre que les cas de jeunes filles

²⁰⁷ A. D. Vakaloudi, « Illnesses, curative methods and supernatural forces in the early byzantine empire (IV^e-VII^e C. A.D.) », *Byz.*, 73 (2003), p. 172-200. Une grande partie de l'article est consacrée à l'étude de l'exorcisme comme méthode curative (p. 173-182) et une autre à l'exorcisme et aux autres moyens curatifs (p. 182-200).

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 173-182.

amoureuses en dehors du mariage menant à des accusations de sorcelleries et à des hystéries collectives (contagion du problème avec des signes et des symptômes apparents par autosuggestion et proximité). Les sentiments éprouvés sont rabroués et retournés contre la personne alors accusée de sorcellerie, souvent le confesseur de nonnes. Dans le cas de Aix-en-Provence et de Loudun, on assiste à une violence extrême et à la recherche d'un bouc émissaire. Ces « amourettes » se finissaient par la mise à mort du « sorcier » sur la place publique²¹⁰. Or les crises ne sont pas résorbées pour autant et les problèmes (vus comme étant d'origine démoniaque) se poursuivent parfois pendant de nombreuses années comme dans le cas de Loudun. Le groupe est présent mais une grande différence subsiste avec notre étude.

Dans l'Antiquité tardive, on a vu que les accusations sont toujours perçues comme étant des propos mensongers du démon et surtout, le problème est traité sur place, par des ascètes exorcistes proches des populations. On cherche une solution qui consiste principalement à chasser le démon de la personne. Il n'y a pas de mort en public comme Gaufridi condamné à brûler vif en 1611²¹¹ sur la place publique ou Grandier soumis au même sort. Il convient d'ailleurs de remarquer que l'exorcisme des sorcières ou encore la chasse aux sorcières est strictement confinée à l'Europe occidentale²¹² alors que la possession et l'exorcisme sont des phénomènes universels. Ainsi, dans la société protobyzantine, l'exorciste agit pour le bien de la communauté sans pour autant catalyser une violence refoulée envers un individu en particulier. Il frappe la personne ou le groupe, pend par les pieds, fouette sur le cœur mais dans un but précis: celui de chasser le démon dans la ou les personnes c'est-à-dire de guérir cette personne. La différence réside dans le

²⁰⁹ *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, sous la direction de M. Kaplan, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 18, 2001, p. IX (sur la sacralisation de l'espace par la présence de l'ascète).

²¹⁰ Sur ces cas précis, voir: G. Rosen, « Psychopathology in the social process », in *Possession and Exorcism*, edited with introduction by B. P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 219-250.

²¹¹ W. Baskin, « The Nuns of Aix-en-Provence », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 195-216; p. 199.

fait que l'exorcisme est recherché par la collectivité locale et non contrôlé par les hautes sphères de la société. L'exorcisme est une pratique populaire qui permet de saisir l'interprétation spirituelle de bon nombre de désordres momentanés de cette époque (et ainsi d'étudier ces désordres dans la période d'étude). Ces ensembles de gestes et de paroles émis et réalisés par un exorciste sont retranscrits par des hagiographes dans certains lieux et les récits détaillés offrent une vision particulière de maladies à présent compréhensibles mais vues à l'époque comme des possessions démoniaques pouvant être contrecarrées par l'homme de Dieu.

Conclusion

Ainsi, on constate dans l'exorcisme une efficacité apparente des rituels passant par un rétablissement de l'ordre en général. Cette efficacité s'explique par plusieurs facteurs. Tout d'abord, la fonction cathartique du dialogue révèle un problème sans pour autant culpabiliser ou accuser la personne en tant que telle. On ne cherche pas un bouc-émissaire, il est déjà tout trouvé et c'est le démon. Le groupe donne son accord tacite et le remède peut être appliqué sans procès ou condamnation finale d'un individu. Dans ce sens, ce qui est efficace est le processus rituel en tant que phénomène social centré sur le besoin de l'individu et réalisé par des personnages proches de l'individu. Le manque de connaissances médicales, biologiques, naturelles et psychiatriques font que de nombreux signes « visibles » du rétablissement de l'ordre confirment les croyances. Les rituels (et les vecteurs du sacré) se répandent ainsi à grande vitesse entre le IV^e et le VII^e siècles. L'exorcisme à Byzance est un remède consistant à chasser l'impur et à rétablir l'ordre dans certaines régions et au sein de certaines microsociétés ayant des caractéristiques communes

²¹² R. Hope Robbins, « Exorcism », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 201-215; p. 201.

(croyances au *daimôn*, désordres multiples et présence d'un exorciste). Cette pratique curative se répand grâce aux constructions d'infrastructures qui deviennent des refuges pour les populations (monastères, sanctuaires, aides sur place, etc.) et grâce aux biais de confirmations vus tout au long de cette étude.

Conclusion

Les buts que poursuivait cette thèse étaient de comprendre quelles étaient les caractéristiques de la croyance au diable qui se développe dans la société protobyzantine et quelles étaient les composantes de cette dernière pour permettre un tel essor. Nous avons vu dans une première partie que la société protobyzantine est l'empire romain d'Orient de langue grecque dont la religion officielle devient le christianisme en 391. Les empereurs interfèrent dans les questions de l'Église et convoquent les conciles. Ils érigent de nouveaux bâtiments chrétiens dans les cités et discutent de la juste doctrine (orthodoxie). Les Textes sont diffusés. D'une part, à partir du IV^e siècle, la nouvelle religion est promue par les plus hautes sphères de l'Empire. D'autre part, d'autres sources permettent de comprendre la façon dont le christianisme s'est répandu au sein des populations dans certains endroits: les sources hagiographiques de l'époque protobyzantine. En parallèle à l'établissement de l'Église, notre corpus de sources rend compte des mentalités populaires dans certains lieux et les écrits vus sur trois siècles permettent de rendre compte d'une resémantisation importante pour le sujet de l'étude, à savoir la reprise du concept de *daimôn* dans un sens exclusivement négatif.

Le *daimôn*, bon génie, intermédiaire positif dans la démonologie classique est systématiquement employé par les auteurs de sources hagiographiques pour toutes sortes de situations perçues comme des désordres momentanés. Dans le Nouveau Testament, le démon est lié à certaines maladies et les dieux des nations sont traités de démons. Au IV^e siècle la *Vie d'Antoine* montre une utilisation du terme dans deux visées rhétoriques principales: illustrer les préceptes chrétiens et lutter contre le paganisme. Peu à peu, les démons représentent moins la lutte contre le paganisme et bien plus toutes sortes de nouveaux problèmes, dont la maladie illustrée par la possession démoniaque. Ainsi, la possession dans l'Antiquité tardive devient progressivement uniquement démoniaque. Le diagnostic de possession démoniaque s'applique à toute situation perturbée, momentanément ou non. Dans tous les cas où un comportement change brusquement, où

l'ordre semble s'inverser, le démon est évoqué. Il peut s'agir d'un individu qui devient subitement violent, qui s'agite, a une force décuplée, change de physionomie ou qui tombe très malade, sans aucune explication. Ce peut être également un groupe ou une communauté qui découvre un trésor, après des travaux de terrassements, et cette foule devient hystérique, selon les normes sociales établies. Ce peut être, encore, une masse de sauterelles qui s'abat sur un champ et qui ravage les récoltes, des événements qu'on peut lier aux fléaux de la Bible, et qui sont donc expliqués dans ce sens. Enfin, tout accident, chute de cheval, problème corporel, bris de vaisselle, est également attribuable au diable ou au démon: si on ne sait pas pourquoi, Dieu le sait. Cette vision s'insère dans une logique de punition divine. Les tourments se reflètent par des hallucinations ou des visions du diable et des démons sous des formes multiples: femmes, enfants, moines, animaux sauvages, des formes qui se trouvent être adaptées au lieu d'ascèse (animaux sauvages dans le désert ou apparitions de femmes dans une cellule étroite) ou aux régions décrites dans les sources (les hyènes et les lions dans les endroits désertiques d'Égypte ou de Syrie, des sauterelles en Asie Mineure, informations confirmées par des études autres qu'hagiographiques). Dans le cas de la folie, la violence s'applique alors à l'homme possédé car il n'agit plus de façon consciente: le démon doit être rabroué, et l'individu est mis de côté. Ce n'est pas l'homme qui souffre, mais le démon qui est en lui. Pour son bien, il faut chasser le démon. Cette croyance permet à l'individu d'exprimer ses symptômes (paralysies ou perte d'un sens momentanée bien souvent) ou d'écarter momentanément un personnage dangereux pour la communauté. En outre, cette interprétation a l'avantage d'expliquer les nombreuses mentions de possédés se rendant dans les sanctuaires d'incubations ou dans les monastères des stylites pour être traités. Le diagnostic de possession démoniaque peut-être éclairé car tout est vu peu à peu comme étant une attaque du démon et les récits sont détaillés à la différence des récits bibliques.

Les sources hagiographiques exposent différentes formes d'ascèses et de pratiques au sein des monastères depuis la *Vie d'Antoine* dont des rituels censés guérir les individus.

Les caractéristiques du monachisme oriental, en dehors de l'Église instituée, sont les suivantes: parfois (pas toujours, comme l'atteste le cénobitisme) le moine décide de se mettre à l'écart de sa communauté, de vendre ses biens et d'aller dans le désert puis de revenir parmi le groupe. Certains moines mènent l'ascèse sur le modèle du Christ et deviennent ainsi des modèles pour les populations. Ce sont des ascètes charismatiques qu'on vient voir, par curiosité au départ puis par foi. Et au VII^e siècle, les textes hagiographiques montrent clairement une évolution dans les monastères qui sont devenus des complexes avec des salles d'accueils pour les pèlerins, des citernes et des églises comme dans le cas de Syméon stylite le Jeune ou de Théodore de Sykéôn. Ces informations littéraires, confirmées par l'archéologie, montrent une pratique de plus en plus étendue du pèlerinage du vivant de l'ascète ou du moine higoumène. Le stylite reste des années durant sur une colonne, au même endroit et des fidèles viennent se joindre au lieu et érigent un monastère, constituant un corps d'aides chargés de subvenir à ses besoins et d'accueillir les fidèles. Cette dernière caractéristique de l'ascèse, l'édification de monastères autour d'une figure charismatique, est une composante importante pour l'étude de l'exorcisme chrétien et des rituels populaires qui se développent au cours de ces siècles. Ce que les gens viennent chercher à cette époque, c'est une guérison miraculeuse. Cette croyance était déjà perceptible dans les mentalités classiques grâce aux sanctuaires d'incubation. Or de plus en plus les auteurs de textes hagiographiques ont tendance à attribuer la guérison constatée à un exorcisme réussi. En effet, des fidèles sont chargés de vanter les sanctuaires en relatant, par écrit, les miracles, au sein de recueils de miracles ou de Vies de saints. Or la pratique de l'incubation est souvent associée dans les sanctuaires au *daimôn* qui est chassé du corps. Cette évolution dans la recherche d'intercession a bénéficié de la resémantisation du *daimôn*. Cette dernière permet de répandre des concepts chrétiens forts tels le diable, *diabolos*, inconnu auparavant car nouveau sous sa forme évangélique (en tant qu'opposant au Christ). En effet, en associant systématiquement tout désordre au *daimôn*, c'est son chef, le diable, qui devient la figure des récits. Et c'est également son opposant, le saint homme, ou l'homme de foi, qui est mis en valeur au moment du récit

d'exorcisme. Ainsi, il y a plusieurs fonctions du récit dont la principale est de répandre une vision monothéiste et d'éradiquer le paganisme. Les individus connaissaient déjà le concept de *daimôn* intermédiaire entre le monde terrestre et le monde divin, le monde de la connaissance, des remèdes médicaux, de la vérité et sa reprise par les auteurs hagiographiques n'est pas fortuite. Ce *daimôn*, depuis la Septante et surtout les Évangiles, devient dans les premiers siècles de notre ère un intermédiaire responsable de toutes les catastrophes. Le diable est alors celui qui répand (au moyen des *daimones* et sous couvert de permission divine dans la tradition orthodoxe) les fléaux, les maladies, les catastrophes en général. Or les siècles à l'étude sont marqués par des catastrophes naturelles dans certaines régions et il est facile de répandre cette croyance d'un diable nuisible mis en opposition à un saint homme bon qui peut interférer auprès de Dieu. Des tremblements de terre, des invasions en temps de guerre, des épidémies de pestes au VI^e siècle et de plus en plus de maladies sont attribuées à l'action du diable par ses démons. L'homme saint est présenté comme un rempart au cours de ces siècles malheureux, un rempart face au mal, et son lieu d'ascèse est vu comme un refuge. Il est vu comme ayant la faculté de chasser le démon, tout comme des évêques remplissant leur office, ou des reliques de martyrs.

Ainsi, le phénomène de la possession n'est pas nouveau au moment de l'essor du christianisme, ni la pratique de l'exorcisme qui se perçoit dans les milieux juifs ou dans des écrits tels la *Vie d'Apollonius de Tyane*. Cependant, les écrits chrétiens se multiplient et dictent des comportements de base à adopter pour éviter l'emprise du mal au quotidien. La croyance au démon qui agit dans l'individu s'impose désormais selon une vision chrétienne de péché, de fléaux divins et d'attaques du corps dans le cas de certaines maladies bibliques. Selon cette croyance, le démon agit au sein de la personne à travers certains signes et symptômes inconnus et mystérieux pour les individus de ces monastères à cette époque, tels l'épilepsie. Les méthodologies et les théories de la possession les plus récentes décrites dans un chapitre (chapitre 3 de la partie I) permettent de rendre compte des bases conceptuelles nécessaires à notre étude. Certaines caractéristiques sont communes aux

sociétés connaissant ce phénomène. Pour G. Rouget, rappelons qu'elles sont au nombre de cinq. Il faut: 1) une conformation personnelle à entrer dans des conduites hystériformes; 2) que cette conduite soit reconnue par la société comme un signe de possession par un esprit ou une divinité; 3) que la société instaure un moyen d'entrer en contact avec cet esprit ou divinité; 4) que le ou la possédé(e) s'identifie par la transe à l'esprit ou divinité qui le ou la possède; 5) que cette identification soit théâtralisée. Dans notre période d'étude et dans le type de microsociétés décrites (les guérisons relatées dans les monastères) certaines caractéristiques propres peuvent être ajoutées. Pour qu'il y ait attestation d'états de possessions dans les sources hagiographiques, il faut qu'il y ait: a) émergence de symptômes et de signes (problèmes, maux, douleurs, perte de conscience, etc.), b) une médecine inexistante ou incapable de traiter le problème; c) une croyance collective en l'état de possession (dans le groupe ou dans la microsociété); d) la présence d'un état de perte de conscience et de perte de mémoire; e) des gestes et des paroles posés par une personne ou un groupe de personnes, dans l'entourage immédiat, afin de soulager les symptômes et les signes.

On peut ainsi dégager des composantes particulières de l'exorcisme tel que perçu dans les textes hagiographiques du IV^e au VII^e siècle à Byzance. Par rapport aux systèmes étudiés par G. Rouget et exposés par l'exemple de Loudun, nous voyons que cette forme d'exorcisme est très différente. Pour G. Rouget, une société où on constate de nombreux exorcismes est une société qui réprouve la possession démoniaque. Or dans les microsociétés de notre thèse, l'interprétation démoniaque de la maladie permet au contraire d'exprimer une souffrance physique ou psychologique. Les moines résidant dans des lieux précis pratiquent des rituels selon des modèles bibliques mais aussi selon le type de problèmes rencontrés. Ils s'adaptent aux situations: un individu violent est traité par la violence, un individu en état de délusion est momentanément mis à l'écart. Les exorcismes ne sont pas des rituels impressionnants ou mystérieux dans les récits. Il s'agit d'une interprétation spirituelle de maladies à une époque où les connaissances médicales sont

pauvres (par exemple, pour l'épilepsie) et où les connaissances psychiatriques sont nulles. L'exorcisme est vu comme une pratique curative: on chasse le démon et lorsque la guérison est constatée, la preuve de son départ est retranscrite par écrit (cas de cris, vomissements, chutes brutales au sol).

Les croyances en l'exorcisme ne sont pas propres aux textes hagiographiques seulement: elles sont attestées par les écrits de Pères de l'Église et les prières composées pour les catéchumènes. L'exorcisme n'est donc pas un fait isolé dans la société protobyzantine et les auteurs de textes hagiographiques de certaines régions retranscrivent une forme populaire, souvent avec des rituels réalisés dans des monastères. Dans ces cas-ci, les moines sont vus comme des médecins populaires et cela est dû principalement à la nouvelle démonologie chrétienne qui tend à s'imposer. La structure du texte hagiographique, calquée sur la vie du Christ et l'intention édifiante de l'auteur y sont pour beaucoup. Il est dit dans le Nouveau Testament que le Christ chasse le démon d'un lunatique ou de personnes soudainement violentes avec des troubles passagers, des muets, des sourds et des paralytiques. Nous avons vu dans le chapitre traitant des méthodes récentes d'approches de la possession et celui exposant la possession démoniaque que bon nombre de maladies aux symptômes et aux signes fulgurant mais souvent temporaires peuvent être reconnues grâce aux récits détaillés des effets du démon sur la personne. De nos jours, des recherches sont encore entreprises pour expliquer les troubles somatoformes, ces troubles qui ne trouvent aucune cause organique et qui, pourtant, se manifestent par des pertes de sens et des paralysies momentanées. Beaucoup ont été pendant longtemps regroupés sous le terme d'« hystérie ». La recherche récente dans le domaine neurologique commence à entrevoir une cause physiologique au mal, mais ces troubles (paralysies de parties du corps, perte de la vue soudaine ou de la parole) restent difficiles à comprendre. Elles peuvent expliquer le caractère temporaire des symptômes décrits dans de nombreux récits hagiographiques ainsi que la guérison dite miraculeuse. Dans d'autres cas, les connaissances actuelles sur les troubles psychiatriques liés à la schizophrénie offrent

également une grille d'interprétation des signes et symptômes décrits par les hagiographes. Or tous ces signes et symptômes sont brusques, violents et temporaires tout comme les signes de l'épilepsie. L'exorciste est au VII^e siècle un nouveau thaumaturge car au cours de trois siècles de rédaction hagiographique bon nombre de miracles de guérisons liés à l'exorcisme ont été relatés dans lieux précis, favorisant ainsi la fréquentation des monastères.

Ainsi, l'attribution systématique de maladies mystérieuses et temporaires à l'action d'un *daimôn*, le tout dans un but chrétien, permet de saisir les raisons du succès de l'exorcisme tel que relaté dans les sources. Leurs signes fulgurants et leurs symptômes temporaires sont la cause première d'une attribution à un intermédiaire négatif, le *daimôn*, agissant au sein de la personne, l'attaquant, exposant des signes incontrôlés et catatoniques du comportement, parfois avec perte de conscience. Ces études psychiatriques et médicales offrent l'avantage de comprendre les mécanismes cognitifs de l'essor et de l'acceptation de la figure du diable dans l'Antiquité tardive. Tant que la personne n'est pas contrôlée, est en état psychotique ou épileptique, elle est sous le suivi d'un exorciste qui professe des paroles et fait des gestes jusqu'à ce que la rémission soit perceptible. Parfois cela dure une nuit, parfois deux semaines. Ensuite la guérison est retranscrite et le tout est conservé dans des recueils de miracles ou des *Vitae*. Bien entendu, les cas non guéris ne sont pas scrupuleusement notés par les hagiographes qui se doivent, avant tout, de vanter leur sanctuaire. Ainsi, l'agencement tripartite *daimôn*-désordres-*charisma* permet de saisir les raisons pour lesquelles les populations ont continué à se rendre dans des sanctuaires chrétiens et ont participé ainsi à l'essor de la christianisation dans ces lieux parfois éloignés. Dès la *Vie d'Antoine* des individus malades viennent dormir à l'extérieur de son lieu d'ascèse pour se rapprocher de la divinité et trouver une guérison. Par la suite il est dit que les malades sont ramenés dans les monastères, comme dans le cas de la *Vie d'Hypatios*. Puis qu'ils se déplacent dans les monastères et qu'ils dorment dans des pièces spécialement construites à cet effet, avec un personnel chargé de s'occuper des possédés et d'inscrire les

miracles constatés sur place. On a vu avec l'étude de A. Taffin que beaucoup d'éléments permettent de comprendre également le succès des sanctuaires d'incubation (dont les systèmes, païens et chrétiens, restent proches). Le personnel sur place encourageait les croyances par certaines pratiques afin de faire la promotion du sanctuaire. Et de plus en plus, les malades se rendent également dans des sanctuaires d'ascètes vivants tels les stylites et attendent la guérison.

Entre le IV^e et le VII^e siècle les mentions de démons liées aux maladies dans les textes ne cesse de croître. Ce qui s'impose est l'image de la maladie en tant qu'action interne du démon dans le corps. En outre, la croyance au diable s'est également propagée à cause des fléaux de ce temps qui sont interprétés de façon spirituelle. Le diable est par exemple l'exterminateur qui répand la peste par l'air, toujours sous couvert de la permission divine, dans les écrits rédigés sur le Mont Admirable. Finalement, c'est une nouvelle vision du monde qui s'impose et qui suit la propagation de fléaux exposés dans la Bible. L'individu de ce temps a toutes les solutions dans le Nouveau Testament pour contrer le mal: il faut obéir aux préceptes des Évangiles pour contrer l'obsession et rechercher un exorcisme (par les reliques, par un évêque dans une église ou un ascète dans un lieu précis) pour chasser la maladie du corps. La nouvelle religion offre des solutions toutes faites pour les problèmes rencontrés sur place et les rituels populaires d'exorcismes exposés dans les textes viennent confirmer que cela marche.

Les nouveaux rituels d'exorcisme offrent en effet des biais de confirmation au cours de ces siècles à l'étude qui expliquent la raison de leur perpétuation et de leur évolution dans les textes jusqu'à une forme de sacralisation de l'individu, de son vivant, à Byzance. Nous avons exposé dans la dernière partie de notre thèse la façon dont les nouvelles croyances démonologiques rencontraient une explication concrète à la fois pour les théologiens (comment contrer le paganisme) et pour les populations (comment expliquer et chasser la maladie). Nous avons vu dans le deuxième chapitre que toutes sortes de maux

étaient peu à peu attribués à l'action du démon agissant dans le corps de la personne: épilepsie, schizophrénie ou troubles somatoformes. Nous avons vu également que des invasions de sauterelles étaient chassées par l'exorcisme. Or ces derniers maux viennent confirmer que ces nouveaux concepts sont vrais (selon l'interprétation spirituelle du désordre, toujours). Car le trouble, le désordre est rétabli par un rituel appliqué jusqu'à ce que l'efficacité soit constatée. Dans le cas de ces derniers, c'est très rapide. Finalement, au moyen d'une approche sociologique et psychiatrique du rituel populaire, nous avons montré plusieurs effets thérapeutiques de l'exorcisme tel que pratiqué dans les monastères de cette époque. Tout d'abord, l'individu est amené dans un lieu précis (le monastère, le sanctuaire d'incubation) et il est momentanément mis à l'écart de toute activité quotidienne (première phase du rituel). Ensuite, très souvent le problème est exposé au moyen d'un dialogue retranscrit entre le possédé et l'ascète. La croyance veut que dès le début du rituel, l'individu disparaît et le démon parle à sa place. Commence alors la phase 2 du rituel, à savoir le traitement du problème. Bien souvent le dialogue à lui tout seul permet de saisir la nature du mal et fait office de thérapie car le problème est soulevé. Le moine agit et devient un intermédiaire chargé de poursuivre une plainte pour sorcellerie de la même sorte que celles vues à Aix-en-Provence ou à Loudun au XVII^e siècle. Il est alors dit que le démon est toujours trompeur et qu'il ne faut pas se fier à ses accusations. En outre le sorcier n'est pas vu comme étant possédé, le seul responsable est à cette époque le démon. Le diagnostic de possession démoniaque est donc élargi à bien d'autres situations que la maladie physique en tant que telle. Le *daimôn* permet de pointer tout désordre momentané. C'est la raison pour laquelle ce diagnostic ne rencontre pas d'oppositions particulières dans les microsociétés à l'étude. Les possédés sont amenés par la famille ou la collectivité dans les sanctuaires ou viennent d'eux-mêmes car il s'agit d'une médecine populaire.

Ce qui fait la particularité (et la force) du rituel est qu'il n'est pas codifié mais plutôt vu comme un remède différent selon les lieux et les circonstances. C'est ce qu'on constate davantage aux VI^e et VII^e siècle où le rituel est appliqué de plus en plus souvent envers les

gens extrêmement perturbés et dangereux pour la communauté. Les gestes parfois très violents et les paroles adressées au démon paraissent efficaces et mènent les populations à les considérer comme tels. En effet, dans certains cas les signes et les symptômes s'arrêtent d'eux même dès que l'individu est pris en considération et dans d'autres le rituel persiste jusqu'à ce qu'il y ait arrêt total de la crise constatée. Dans certains cas donc il est très efficace, dans d'autres il le devient après une certaine période. Le diable est donc soit faible soit fort, selon les cas exposés. Les maladies et les nuisances décrites tout au long de la deuxième partie permettent de comprendre ces biais de confirmation. Dans le cas des maladies psychiatriques constatées grâce aux détails des récits exposés au sein des sources hagiographiques on voit la description de signes et des symptômes temporaires. Dans le cas d'invasion de sauterelles dans les champs de paysans, ce sont des fléaux courants mais également temporaires. Les individus constatent, bien souvent en groupe, l'efficacité de l'exorcisme.

Cet exorcisme chrétien est particulier et il provient de plusieurs traditions propres aux siècles à l'étude et aux microsociétés présentées grâce au témoignage hagiographique. La combinaison de la pratique populaire et de la production littéraire chrétienne systématique (dont les sources hagiographiques) sont en grande partie à l'origine de l'essor de cet exorcisme populaire chrétien. En effet, la pratique de visiter des lieux précis pour une consultation oraculaire ainsi que le concept de *daimôn* étaient déjà en place. La Septante et les textes du Nouveau Testament sont diffusés dans les premiers siècles chrétiens et les empereurs, depuis Constantin, s'occupent des affaires de l'Église. Le monachisme éclôt. L'ascèse chrétienne sous toutes ses formes (anachorèse, cénobitisme, Laure, stylitisme) se répand sans obstruction ou condamnation de l'Église. La combinaison de ces éléments fait que les croyances chrétiennes se diffusent dans les sphères de la société. Notre étude a pointé une des particularités de cet exorcisme réalisé selon un modèle évangélique dans un monastère en particulier. Cette pratique met en place solidement une nouvelle conception du monde ainsi qu'une conduite à adopter pour éviter les tourments et

les maladies. Dans ces microsociétés, la combinaison des trois éléments *daimôn*-désordres-*charisma* permet cet essor. L'Occident subit au même moment l'abandon des sanctuaires païens et les invasions. L'exorciste le plus connu de la période est Martin, évêque de Tours. On ne rencontre pas de stylites en Occident à la même époque et comme nous l'avons vu, les écrits traitent davantage des exorcismes réalisés par des évêques ou des reliques de martyrs. En Orient, les diverses formes d'exorcismes existent également (par des évêques, des reliques, des ascètes) mais les écrits hagiographiques traitent davantage d'un exorcisme pouvant être réalisés par des individus charismatiques, facilitant ainsi, même dans les monastères éloignés, la diffusion de certaines idées fortes du christianisme puisque les textes sont lus dans les églises ou copiés dans les monastères.

À Byzance, les Pères de l'Église et les moines s'accordent pour donner au diable une place prépondérante. La diffusion du concept est rendu possible par sa représentation sous une forme physique grâce aux *daimones* décrits sous formes animales (diable panzoïque) ou sous forme humaine de façon systématique et du rappel tout aussi systématique de son action en tant que chef des démons. Il faut, pour que le diable soit possible, qu'il y ait un terrain fertile à l'éclosion de l'idée de l'entité maléfique. Ce terrain l'était grâce à l'idée du *daimôn* déjà présente avant l'essor du christianisme et qui, dans certains cas, était perçue comme étant négative chez les païens également. Une succession de malheurs incompréhensibles au quotidien vient renforcer l'idée de fléau ou de punition divine (tremblements de terre, peste, invasions, famines, nuages de sauterelles, etc.). Ces problèmes naturels non compris, font en sorte que l'individu peut, grâce à cette figure du mal, souligner le problème et chercher une solution. Les manques de connaissances naturelles, biologiques et psychiatriques propres aux temps anciens permettent de saisir l'application systématique d'un problème à une action du diable. L'intention des auteurs chrétiens de répandre la nouvelle religion explique l'attribution de toutes les guérisons constatées à une action de l'homme de Dieu, l'ascète. Cette vision d'une attaque dans le quotidien est partagée par certaines microsociétés. Les solutions sont donc de trouver

refuge dans des lieux précis, de prier, d'observer une conduite selon les préceptes chrétiens, d'emporter des eulogies d'un lieu de pèlerinage. Les sanctuaires d'ascètes situés en plein cœur de Galatie, dans l'Hebdomon ou proches d'Antioche servent de lieux de refuge pour des malades désespérés. On peut s'y rendre quand des maladies mystérieuses surgissent ou quand un désordre de la nature est présent. C'est par un concept d'exorcisme large (non ritualisé, non codifié, avec un exorciste non ordonné forcément) que l'individu de ce temps se représente la guérison ou l'arrêt du désordre. Un remède est appliqué par un individu entouré d'un personnel résidant sur place. Dans ce contexte, le diable est vu comme responsable de malheurs mais également comme ennemi faible qui permet, entre autres, de garder espoir et d'attendre une guérison.

On peut donc à présent rendre compte des spécificités des croyances qui évoluent entre le IV^e et le VII^e siècle dans certaines microsociétés de l'Empire protobyzantin. La rédaction de nouveaux écrits offrent des modèles précis pour les individus. Les Évangiles sont lus dans les Églises, sont prêchés dans les campagnes et certains suivent les nouveaux préceptes et se tournent vers une forme particulière de spiritualité, l'ascèse. Ce faisant, des fidèles viennent parfois se joindre à l'ascète et de nouveaux édifices sont édifiés. Les populations des environs les voient donc dans un lieu précis et peuvent rendre compte de son charisme. Ainsi, les possédés se rendent dans ces endroits pour trouver un remède à leurs problèmes. Les rituels populaires retranscrits dans la rédaction hagiographique sont nouveaux. Ils se basent sur des rites chrétiens déjà décrits dans le Nouveau Testament et ils se démarquent des exorcismes païens par l'adjuration faite au nom de Jésus-Christ et rencontrée dans tous les textes. En outre, ils sont réalisés par des individus qui suivent les préceptes des Évangiles (préparation par le jeûne et la prière, utilisation de salive, souffler sur la personne). Tous les écrits vus au cours de cette étude et rédigés entre le IV^e et le VII^e siècle offrent donc une vision nouvelle et spécifique de croyances au *daimôn* et de pratiques ritualisées permettant de le chasser du corps des personnes, des lieux et des animaux dans certains lieux.

A la fin de la période d'étude, des vecteurs du sacré chassent le mal également. Ces vecteurs sont au départ des eulogies posées dans des écuries par exemple, de l'eau ou de l'huile sainte frictionnées sur le corps des malades également. A la fin de la période d'étude également, ce sont des baguettes touchées par le stylite, des poils conservés dans le monastère, de la salive mélangée à de la terre, des images sur des stèles transportées par les pèlerins qui emportent des souvenirs des sanctuaires. Le saint homme est devenu l'opposant du démon, l'exacte figure antithétique du mal, et tend même à devenir l'intercesseur privilégié contre le mal et la maladie. Dans la *Vie de Théodore de Sykéôn* et la *Vie de Syméon stylite le Jeune*, des individus chassent le mal par l'injonction du nom des ascètes, de leur vivant, alors qu'auparavant cette pratique se faisait au nom du Christ ou des martyrs. La production hagiographique a évolué et montre une spiritualité renforcée aux VI^e et VII^e siècles. Les nouveaux préceptes de la religion chrétienne sont instaurés de façon permanente dans certaines régions de l'Empire. Dès le départ, un code moral était prescrit pour se détourner du diable (tourments, maladies, catastrophes) et les nombreuses images des démons ont permis de l'instaurer peu à peu et de renforcer la foi.

C'est par l'écrit, les pratiques populaires et la peur que la nouvelle religion s'installe: la peur du tourment, du manquement aux règles, de l'attaque dans les lieux sombres par punition divine, des fléaux de Dieu, de l'obsession ou de la possession par un ou des *daimones*. En effet, la dynamique mise en place par les Pères de l'Église et les auteurs de sources hagiographiques en général (et répandues dans les églises et les campagnes par les prêches) est tout à fait compréhensible grâce à l'étude de l'obsession et de la possession. Si on ne suit pas les préceptes des Évangiles, l'obsession (les tourments occasionnés par le diable et envoyés sous formes de vices et de passions par les démons) peut mener à la possession. Ainsi, un individu spirituellement tourmenté peut devenir malade dans son corps. Par cette peur perceptible dans les textes (les démons sont partout: démons sous forme d'animaux, dans l'eau, sur une salade, démons dans les arbres, démons de la vengeance si on est magicien), la foi chrétienne tend à se répandre car la peur

principale et commune aux individus de cette époque est la souffrance directe, foudroyante, d'origine divine.

Tous ces aspects du diable –évolution historique, explications sociologiques, psychiatriques et cognitives – permettent de saisir l'importance de la spiritualité orientale. Pour l'individu de ce temps, à Byzance, il s'agit de trouver des explications concrètes à des maladies et des fléaux ressentis au quotidien. Les sources hagiographiques du corpus à l'étude ont permis de comprendre comment la figure du diable se répand dans certaines microsociétés de la même époque. Comme on l'a vu, la démonologie hagiographique retranscrit l'importance d'un nouveau *daimôn* chrétien et d'un autre présent depuis de nombreux siècles (divinités) ainsi que des désordres momentanés et incompréhensibles dans le quotidien. Puis elle expose l'action d'exorcistes chrétiens. Entre le IV^e et le VII^e siècle, il y a des exorcismes sans ascètes, des maladies sans démon, d'autres qui sont des châtements sans démon. Cependant, c'est par l'étude des rituels populaires retranscrits au sein de certains monastères ou sanctuaires d'incubations selon des caractéristiques très similaires qu'on a pu mettre en évidence une certaine forme d'exorcisme. C'est principalement au moyen du dialogue qui s'instaure entre un moine et le soit disant démon qui est dit résider dans le corps de l'individu que l'on perçoit à la fois les signes et les symptômes de la possession démoniaque et les éléments d'un rituel ancien. Au IV^e siècle, le monachisme prend son essor et l'exorcisme est pratiqué par certains moines selon un modèle évangélique. Au VII^e siècle, l'exorcisme répond à toutes sortes de besoins, se pratique couramment et est l'objet d'une large attention de la part des auteurs de textes hagiographiques, tout comme il l'est à ce moment là dans les monastères décrits. De la sorte, le témoignage littéraire suit l'évolution des pratiques dans les monastères des siècles à l'étude et est le reflet de l'implantation durable et efficace du concept de *diabolos*.

Bibliographie

1) Instruments de travail

- Arndt, W. F., Gringrich, F. W., *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other early Christian Literature*, 2nd ed., Chicago, 1958.
- Black, J., Green, A., *Gods, Demons and Symbols of Ancient Mesopotamia: An Illustrated Dictionary*, Texas: University of Texas Press, 1992.
- Bibliotheca hagiographica graeca*, 3^{ème} éd. Par F. Halkin, I-III, Bruxelles, 1957.
- Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Fourth Edition. Washington DC: American Psychiatric Association, 1994.
- Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, Paris: Letouzey et Ané, 1907-53.
- Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastique*, Paris: Letouzey et Ané, 1912-
- Guillemette, N., *Introduction à la lecture du Nouveau Testament*, Paris: Cerf, 1980.
- Guillemette, P., Brisebois, M., *Introduction aux méthodes historico-critiques*, Montréal: Fides, 1987.
- Halkin, F. *Analecta Bollandiana, Inventaire hagiographique des tomes 1-100 (1882-1982)*, Bruxelles, 1983. (cf. id in AB 101 (1983) 304).
- La Bible. Nouvelle traduction*, Paris: Bayard, 2001
- La sainte bible*, traduite des textes originaux hébreu et grec par Louis Segond, docteur en théologie, version revue (dix-septième édition), Paris: Société biblique de Genève, 1998.
- Lampe, G. W. H., *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford; New York: Clarendon, 1961.
- Liddell, H. G., Scott, R., *A Greek English lexicon with a revised supplement*, Oxford: Clarendon Press, 1996.
- Martimort, A. G., *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris: Desclée et Cie, 1961.
- McGuckin, J. A., *The Westminster Handbook to Patristic Theology*, Westminster: Westminster John Knox Press, 2004.
- Meester, P. de, *Liturgia Bizantina, Libro II, parte VI: Rituale-Benedizionale Bizantino*, Roma: Tip. Leonina, 1929.
- Sophocles, E. A., *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, Vol. I-II, New York: Frederick Ungar Publishing CO., 1887.
- The Oxford Dictionary of Byzantium*, 3 vol, New York: Oxford University Press, 1991.

2) Sources

- A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, Second Series, Oxford: New York: Christian Literature Publishing Company, 1890-1900.
- Aelius Aristide, *Discours sacrés*, texte traduit et présenté par A.-J. Festugière, Paris: Éditions Macula, 1986.
- Antoine, *Vie et Conduite du bienheureux Syméon le Stylite*, traduit par Lietzmann et commenté par A.-J. Festugière in *Antioche Païenne et chrétienne*, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 493-506.
- Apophtegmes des Pères: collection systématique. 1. Chapitres I-IX*, Traduit et commentés par J. C. Guy et B. Flusin, Paris: Cerf, 1993, SC n°. 387. Voir DS, XVI (1994) col. 387 et DS, XVI (1994), col. 383-92.
- Athanase, *Vie d'Antoine*, traduit et commenté par G. H. M. Bartelink, Paris: Cerf, 1994, SC n°. 400. Autre édition: traduit et commenté par B. Cavaud, présenté par A. de Vogüé, Paris: Cerf, 1989.
- Callinicos, *Vie d'Hypatios*, traduit et commenté par G. J. M. Bartelink, Paris: Cerf, 1971, SC n°. 177. Autre édition: traduite et présentée par A.-J. Festugière in *MO*, vol. II, Paris: Cerf, 1961, p. 10-86.
- Cyrille de Schythopolis, *Vie de saint Sabas*, traduit par A.-J. Festugière in *MO III*, 2. *Les moines de Palestine*, Paris: Cerf, 1962, p. 13-154; *Vie de Jean l'Hésychaste*, (*MO III*, 3, p. 13-34); *Vie de Kyriakos* (*MO III*, 3, p. 39-52); *Vie d'Abraamios* (*MO III*, 3, p. 73-79).
- Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin*, in *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Edinburgh: 2nd Series, ed. Pschaff and H. Wace, 1955. The digital version is by The Electronic Bible Society, text part of *the Internet Medieval Source Book*.
- Evagre, *Histoire Écclésiastique*, V, 21; VI, 23. VI, 24, in *La vie ancienne de Saint Syméon stylite le Jeune (521-592)*, traduit et commenté par Paul Ven Den Ven, Bruxelles: SH n°. 33, 1970, vol. I, p. 92-96.
- Evagre, *Sur les moines de Syrie et de Palestine* (I, 21; IV, 33-35), in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, traduit et commenté par A.-J. Festugière, en collaboration avec L. Ryden, Paris, 1974, p. 31-39.
- Georgios, *Vie de saint Théodore de Sykéôn*, traduit et commenté par A.-J. Festugière, vol. I (texte grec), vol. II (traduction), Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 48, 1970.

- Grégoire de Nazianze, *Discours 42-43*, traduit et commenté par J. Bernardi, Paris: Cerf: SC n°. 384, 1992.
- Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, traduit et commenté par J. Daniélou, Paris: Cerf: SC n°. 1, 1955.
- Grégoire de Nysse, *Vie de Sainte Macrine*, traduit et commenté par P. Maraval, Paris: Cerf: SC n°. 178, 1971.
- Grégoire le Grand, *Dialogues*, traduit par Paul Antin et commenté par Adalbert de Vogüé, 3 vols, Paris: Cerf: SC n°. 251, 260, 265, 1978-80.
- Historia monachorum in Aegypto*, traduit et présenté par A.-J. Festugière, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 34, 1961 et n°. 53, 1971.
- Jean Moschos, *Le Pré spirituel*, traduit et commenté par M.-J. Rouët de Journal, Paris: Cerf: SC n°. 12, 1946. Autre édition (augmentée et améliorée): *The Spiritual Meadow of John Moschos*, introduction, translation and notes by John Wortley, Kalamazoo (Michigan): Cistercian Publications, 1992.
- John of Ephesus, *Lives of the Eastern Saints*, syriac text edited and translated by E. W. Brooks, in *PO*, 17 (1923), p. 1-307; *PO*, 18 (1924), p. 513-698; *PO*, 19 (1926), p. 153-285.
- La première Vie grecque de Saint Pachôme*, traduit et commenté par A.-J. Festugière in *MO*, IV/2, p. 159-247. Édition grecque: *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, présenté par F. Halkin, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 9, 1932. Texte grec de la *Vita Prima* (BHG 1396), p. 1-96.
- La vie ancienne de saint Syméon stylite le Jeune (521-592)*, traduit et commenté par Paul Van Den Ven, Bruxelles: SH n°. 33, vol. I et II, 1970.
- Léontios de Néapolis, *Vie de saint Jean L'Aumônier*, in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, ed. A.-J. Festugière, en collaboration avec L. Ryden, Paris: Geuthner, 1974, p. 257-524.
- Léontios de Néapolis, *Vie de saint Syméon le Fou*, in *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le fou et Vie de Jean de Chypre*, traduit et présenté par A. -J. Festugière, en collaboration avec L. Ryden, Paris: Geuthner, 1974, p. 55-104. Autre édition: J.-L. Palierne in *St. Syméon le Fol en Christ*, Paris, 1992. English traduction by Derek Krueger in *Syméon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antiquity City*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1996. Ital. Tr. par P. Cesaretti, *I Santi Folli di Bisanzio*, Milan, 1990, p. 39-93.
- Miracles de Côme et Damien*, in *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extraits), saint Georges*, Traduit et commenté par A.-J. Festugière, Paris: Éd. A. et J. Picard, 1971.

- Miracles de Thècle*, traduit et commenté par G. Dagron, Bruxelles: Société des Bollandistes: *SH* n°. 62, 1978.
- Pallade, *Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, ed. A. M. Malingrey et P. Leclercq, I-II, Paris: Cerf: *SC* n°. 348, 1988.
- Pallade, *Histoire Lausiaque*, traduit et commenté par le Père Nicolas Molinier, Abbaye de Bellefontaine: *SP* n°. 64, 1999.
- Passion de Perpétue et de Félicité suivi des Actes*, traduit et commenté par J. Amat, Paris: Cerf: *SC* n°. 47, 1996.
- Paulin, *Vie d'Ambroise* in Pontius, *Vie de Cyprien*; Paulin, *Vie d'Ambroise*; Possidius, *Vie d'Augustin*, Introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazanet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994, p. 55-103.
- Philostrate, *Vie d'Apollonius de Tyane*, traduit et commenté par A. Chassang, Paris: Didier et compagnie, 1862 (autre édition utilisée: *Philostratus, Life of Apollonius of Tyana*, edited and translated by C. Jones, Cambridge: Harvard University Press: *LCL* n° 16 and 17, 2005).
- Possidius, *Vie de saint Augustin*, in Pontius, *Vie de Cyprien*; Paulin, *Vie d'Ambroise*; Possidius, *Vie d'Augustin*, Introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazanet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994, p. 107-169.
- Psellos, *Vie de saint Auxence*, traduit et commenté par P. P. Joannou, in *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle. La vie inédite de S. Auxence* par M. Psellos, Wiesbaden: O. Harrassowitz, 1971, p. 64-133.
- Pseudo-Psellos, *De Daemonibus*, traduit et édité par P. Gautier, *REB*, 38 (1980), p. 105-194 (texte p. 133-177).
- The Greek Magical Papyri in Translation*, edited by H. Dieter Betz, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1996.
- Théodoret de Cyr, *Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée, I-XXX*, traduit et commenté par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris: Cerf: *SC* n°. 234 et 257, 1977-1979.
- Théodoret de Cyr, *Vie de Syméon stylite l'Ancien*, in *Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée, XXVI*, Traduit et commenté par P. Canivet et A. Leroy-Molinghen, Paris: Cerf, *SC* n°. 257, 1979, p. 158-215. Autre édition traduite par Lietzmann et commentée par A.-J. Festugiere in *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 388-401).

- Vie de Daniel le stylite*, traduit et présenté par A.-J. Festugière in *MO*, II, Paris: Cerf, 1961, p. 89-176. Édition grecque: *Sancti Danielis stylitae Vita antiquior*, présenté par H. Delehaye in *Les saints stylites*, Bruxelles: Société des Bollandistes, 1923, p. 1-95.
- Vie de sainte Thècle*, traduit et commenté par G. Dagron, Bruxelles: *SH* n°. 62, 1978.
- Vie de Syméon stylite l'Ancien: Vie Syriaque*, présentée et commentée par A.-J. Festugière in *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959, p. 357-370.
- Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, texte syriaque édité et traduit par M. A. Kugener in *PO*, 2 (1903), p. 3-115.

3) Société, religion et culture à Byzance (IV^e-VII^e siècle)

- Aune, D. R., « Magic in Early Christianity » in W. Haase (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin and New York: Walter de Gruyter, 1980, 1980, p. 1507-1557.
- Auzépy, M.-F., « L'évolution de l'attitude face au miracle à Byzance (VI^e-X^e siècle) », in *Miracle, prodiges et merveilles au Moyen-Âge*, Paris: Presses Universitaires de Paris-Sorbonne, 1995, p. 31-46.
- Auzépy, M.-F., « Miracle et économie à Byzance (VI^e-IX^e siècle) », in *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout: Brepols, 2000, p. 331-352.
- Auzépy, M.-F., Kaplan, M., Martin-Hisard, B., *La Chrétienté orientale du début du VII^e siècle au milieu du XI^e siècle*. (textes et documents), Paris: Sedes, 1996.
- Baynes, N. H., « The supernatural defenders of Constantinople », in *Byzantine studies and other essays*, London, University of London: Athlone Press, 1955, p. 248-266.
- Beaucamp, J., *Le statut de la femme à Byzance (IV^e-VII^e siècle)*, vol. I et II, Paris: Édition-Difusion, 1990.
- Benko, S., *Pagan Rome and the Early Christians*, Bloomington: Indiana University Press, 1984.
- Bernstein, A. E., *The formation of Hell: death and retribution in the ancient and early Christian worlds*, Ithaca: New York: Cornell University Press, 1993.
- Bonnechere, P. De Bruyn, O., *L'art et l'âme des jardins*, Anvers: Les auteurs du fonds Mercator, 1998.
- Bonnechere, P. et M., « Trophonios à Lébadée. Histoire d'un oracle », *LEC*, 67 (1989), p. 289-302.

- Bonnechere, P., « Prairies et jardins grecs de la Grèce de Platon à l'Angleterre d'Alexander Pope. », *Κήποι. De la religion à la philosophie. Mélanges offerts à André Motte*, Kernos, supplément 11 (2001), Centre International de la Religion Grecque Antique, Liège, 2001, p. 29-50.
- Bonnechere, P., « La personnalité mythologique de Trophonios » in *Revue de l'histoire des religions*, Tome 216, fascicule 3 (juillet-septembre 1999), p. 259-273.
- Bonnechere, P., « Les dieux du Trophonion Lébadéen: panthéon ou amalgame ? », in *Les panthéons des cités. Des origines à la Périégèse de Pausanias*. Actes du Colloque organisé à l'Université de Liège du 15 au 17 mai 1997 (2^e partie), éd. V. Pirenne-Delforge, Liège, 1998, p. 91-108 (Kernos, suppl. 8).
- Bonnechere, P., *Trophonios de Lébadée. Cultes et mythes d'une cité béotienne au miroir de la mentalité antique*, Leiden-Boston: Brill, 2003.
- Boyle, J. A., « Historial dragon slaves » in *Animals in Folklore*, J. R. Porter and W. M. S. Russel ed., Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1978, p. 23-32.
- Brown, P. R. L., « The Rise and the Function of the Holy Man in Late Antiquity », in *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982, p. 103-152.
- Brown, P. R. L., « Town, Village and Holy Man: The Case of Syria », in *Society and the Holy in Late Antiquity*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1982, p. 153-166.
- Brown, P. R. L., *L'Autorité et le Sacré*, Paris: Noesis, 1998.
- Brown, P. R. L., *Late Antiquity*, London: Belknap Press, 1998.
- Brown, P. R. L., *Religion and Society in the Age of St. Augustine*, London: Faber and Faber, 1972, p. 119-146.
- Brown, P. R. L., *The making of late antiquity*, Cambridge Mass: Harvard University Press, 1978.
- Brown, P. R. L., *The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad*, London: Thames and Hudson LTD, 1971.
- Buc, P., « Martyre et ritualité dans l'Antiquité tardive. Horizons de l'écriture médiéval des rituels », *Annales HSS*, vol. 33, n^o. 3 (janv.-fév. 1997), p. 63-92.
- Buck, R. J., *A History of Boeotia*, Alberta: University of Alberta Press, 1979.
- Buckler, J., « Boeotia », in *Encyclopedia of Greece and the Hellenic Tradition*, Vol. I, edited by Graham Speake, 2000, p. 239-240.
- Canivet, *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, Paris: Beauchesne, 1977.
- Cheynet, J.-C., *Byzance. L'Empire romain d'Orient*, Paris: Colin, 2001.

- Cheyne, J.-C., *Pouvoir et Contestations à Byzance (963-1210)*, Paris: Publications de la Sorbonne, 1996.
- Chuvin, P., *Chronique des derniers païens*, Paris: Belles Lettres, 1991.
- Congourdeau, M.-H., Melhaoui, M., « La perception de la peste en pays chrétien byzantin et musulman », *REB*, 59 (2001), p. 95-124.
- Dagron, G., « Le Christianisme dans la ville byzantine », *DOP*, 31 (1977), p. 1-25.
- Delort, R., « Pour conclure. Animal, environnement, ambivalence exemplaire. » in *L'animal exemplaire au Moyen-Âge (V^e-XV^e siècles)*, sous la direction de J. Berlioz et M.-A. Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 1998, p. 296
- Delort, R., *Les animaux ont une histoire*, éditions du Seuil, Paris, 1984.
- Deonna, W., « Euodia, croyances antiques et modernes; l'odeur suave des dieux et des élus », *Genava, Bulletin du Musée d'Art et d'Histoire de Genève*, t. 17 (1939), p. 167-263.
- Deonna, W., « Trois, superlatif absolu. A propos du Taureau tricornu et du Mercure triphallique », *L'Antiquité classique* 23 (1954), p. 403-428.
- Déroche, V., « Eucharistie et localisation du sacré à Byzance (VI^e-VIII^e s.) », dans N. Bériou et al., éd., *Pratiques de l'Eucharistie dans les Eglises d'Orient et d'Occident (Antiquité et Moyen Âge)*, Paris: à paraître aux Presses augustiniennes.
- Dodds, E. R., *Pagans and christians in an age of Anxiety. Some aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge: Cambridge University Press, 1965.
- Ducellier, A., Kaplan, M., Martin, B., *Le Moyen Age en Orient. Byzance et l'Islam*, Paris: Hachette, 1990.
- Effenterre, H. V., *Les Béotiens. Aux frontières de l'Athènes antique*, Paris: Errance, 1989.
- Escolan, P., *Monachisme et Église, le monachisme syrien du IV^e au VII^e siècle: un monachisme charismatique*, Paris: Beauchesne, 1999.
- Festugière, A.-J., *Antioche Païenne et chrétienne, Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, Paris: E. de Boccard, 1959.
- Festugière, A.-J., *Les Moines d'Orient, vol. I, culture ou sainteté, Introduction au monachisme oriental*, Paris: Cerf, 1961.
- Gibbon, E., *Histoire du déclin et de la chute de l'Empire romain*, Paris: Guizot, rééd. 1983.
- Grabar, A., *Martyrium, Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique*, vol. I-II, London: Variorum Reprints, 1972.
- H. Leclercq « Incubation », in *DACL*, VII-I, 1926, coll. 511-517

- Haldon, J. F., *Byzantium in the Seventh Century, the Transformation of a Culture*, Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press, 1990.
- Janowitz, N., *Magic in the Roman World. Pagans, Jews and Christians*, London and New York: Routledge, 2001.
- Jones, A. H. M., « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 17-37.
- Jungmann, J., *The Early Liturgy: To the Time of Gregory the Great*, trans. Francis Brunner (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1959).
- Kaplan, M., *La Chrétienté byzantine, du début du VII^e siècle au milieu du XI^e Siècle*, Paris: Sedes, 1997.
- Kazhdan, A., « Holy and unholy miracle workers », in *Byzantine magic*, sous la dir. de Henry Maguire, Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1995.
- Kazhdan, A., « Martyrion » in *The Oxford Dictionary of Byzantium*, édité by A.P. Kazhdan, A. M. Talbot, New York-Oxford: Oxford University Press, 1991, vol. II, p. 1308-1309.
- Kee, H. C., *Medicine, miracle, and magic in New Testament times*, New York: Cambridge University Press, 1986.
- Kee, H. C., *Miracle in the early Christian world: a study in sociohistorical method*, New Haven: Yale University Press, 1983.
- Krueger, D., *Syméon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antiquity City*, Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1996.
- Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident. Etudes comparées*, sous la direction de M. Kaplan, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 18, 2001.
- Lemerle, P., *Histoire de Byzance*, Paris: PUF, 1998.
- Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993.
- Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen*, Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont à l'occasion du 50^e anniversaire de sa mort, Rome, Academia Belgica, 25-27 sept. 1997, édité par C. Bonnet et A. Motte, Bruxelles, Rome: Institut historique belge de Rome, 1999.
- Maladie et société à Byzance*, a cura di Évelyne Patlagean, Spoleto: centro Italiano di Studi sull'alto Medioevo, 1993.
- Malamut, E., *Sur la route des saints byzantins*, Paris: CNRS éditions, 1993.

- Mango, C., *Le développement urbain de Constantinople (IV^e-VII^e siècles)*, Paris: Diffusion de Boccard, 1985.
- Maraval, P., *Lieux saints et pèlerinages d'Orient. Histoire et géographie. Des origines à la conquête arabe*, Paris: Cerf, 1985.
- Marrou, H. I., *Décadence romaine ou Antiquité tardive ?*, Paris: Le Seuil, 1977.
- Martyrium in multidisciplinary perspective*, M. Lamberigt et P. Van deun, Leuven: Leuven University Press, 1995.
- Mavrommatis, L., « Byzantine fools: The link between nature and society », In M. Teich, R. Porter & B. Gustafsson (Eds.), *Nature and society in historical context*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997, p. 37-49.
- Mc Mullen, R., *Christianisme et paganisme du IV^e au VIII^e siècle*, Paris: Belles Lettres, 1996.
- Mitchell, S. *Anatolia: Land men and gods in Asia Minor*, vol. II (The Rise of the church), Oxford: Clarendon Press, 1993.
- Momigliano, A., « Christianity and the Decline of the Roman Empire », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press, 1963, p. 1-16.
- Momigliano, A., « The Social Background of the Struggle between Paganism and Christianity », in *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, edited by A. Momigliano, Warburg Studies, Oxford: Clarendon Press 1963, p. 17-37.
- Motte, A., *Prairies et jardins de la Grèce Antique. De la Religion à la Philosophie*, Bruxelles: Académie Royale de Belgique, 1971.
- Murotova, X., « Adam donne leurs noms aux animaux », in *Studi medievali*, ser.III, XVIII (1977), p. 366-394.
- Ostrogorsky, G., *Histoire de l'État byzantin*, Paris: Payot, 1996.
- Patlagean, E., « L'histoire de la femme déguisée en moine et l'évolution de la sainteté féminine à Byzance », *Studi Medievali*, XVII (1976), p. 598-623.
- Remus, H., *Pagan-Christian conflict over miracles in the second century*, Cambridge: Philadelphia Patristic Foundation, 1983.
- Rouche, M., « Miracles, maladies et psychologie de la foi à l'époque carolingienne en France », in *Hagiographie. Culture et sociétés, IV^e-XII^e siècles. Actes du colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5mai 1979)*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 319-337.

- Saxer, V., « Les rites de l'initiation chrétienne du II^e au VI^e siècles, esquisse historique et signification d'après les principaux témoins », *Centro ital. Di Studi Sull'alto medioevo*, 7, Spolète, 1988, p. 139-140, p. 168-171.
- Schachter, A., « A Boeotian Cult-Type », *BICS*, 14 (1967), p. 1-16.
- Sotinel, C., « Lieux de culte et sanctuaires dans le christianisme ancien, enquête bibliographique » in *Lieux sacrés, lieux de cultes. Sanctuaires*, sous la direction d'A. Vauchez, Rome: École française de Rome, 2000, p. 95-105.
- Taft, R., *Le rite Byzantin*, Paris: Cerf, 1996.
- The Cult of Saints in Late Antiquity and the Middle Ages*, essays on the Contribution of P. Brown, edited by James Howard-Johnston and Paul Antony Hayward, Oxford: Oxford university Press, 1999.
- Theissen, G., *The miracles stories of the early Christian tradition*, Philadelphia: Fortress Press, 1983.
- Trombley, F. R., « Paganism in the Greek World at the End of Antiquity: The Case of Rural Anatolia and Greece », *Harvard Theological Review*, 78 (1985), p. 327-352.
- Vakaloudi, A. D., « Illnesses, curative methods and supernatural forces in the early Byzantine empire (IV^e-VII^e C. A.D.) », *Byz.*, 73 (2003), p. 172-200.
- Vakaloudi, A. D., « Religion and Magic in Syria and Wider Orient in the Early Byzantine Period », *BF*, 26 (2000), p. 255-280.
- Vakaloudi, A. D., « The Kinds and the Special Function of the ἐπιῶδαι (epodes) in Apotropaic Amulets of the First Byzantine Period », *Byzantinoslavica*, 59-2 (1998), p. 222-238.
- Vakaloudi, A. D., « Δεισιδαιμονία and the Role of Apotropaic Magic Amulets in the Early Byzantine Empire », *Byz.*, 70-1 (2000), p. 182-210.
- Vikan, G., « Art, Medicine and Magic in Early Byzantium », in J. Scarborough ed., *Symposium on Byzantine Medicine, DOP*, 38 (1984), p. 65-86.
- Viller, M., Olphe-Galliard, M., « L'ascèse chrétienne », in *DS*, p. 959-978.
- Voisenet, J., « L'animal et la représentation de l'espace chez les auteurs chrétiens du haut Moyen-Âge », in *Histoire et Animal*, études réunies et présentées par A. Couret et F. Oge, Vol. III 1-2, Toulouse: Presses de l'institut d'études politiques de Toulouse, 1989, vol. III / 2, p. 253-280.
- Voisenet, J., *Bestiaire chrétien. L'imagerie animale des auteurs du haut Moyen-âge (V^e-XI^e)*, Toulouse: Presses universitaires du Mirail, 1994.
- Vööbus, A., *A history of asceticism in the Syrian Orient*, 3 vol., Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1958, 1960, 1998.

Ward-Perkins, J. B., « Memoria, martyr's tomb and Maryr's Church », *JThSt*, 17 (1966), p. 20-37.

4) Hagiographie

Abrahamse, D., « Hagiography, Byzantine », in *Dictionary of the Middle Ages* 6 (1985), p. 57-59.

Aigrain, R., *L'hagiographie. Ses sources. Ses méthodes. Son histoire*, reproduction inchangée de l'édition originale de 1953, avec un complément bibliographique par R. Godding, Bruxelles: Société des Bollandistes, *SH* n°. 80, 2000.

Amat, J., « Introduction » à *Passion de Perpétue et de Félicité, suivi des Actes*, Paris: Cerf: SC n°. 417, 1996.

Amat, J., *Songes et visions. L'au-delà dans la littérature latine tardive*, Paris: Études augustinienes, 1985.

Ashbrook Harvey, S., « The Politicisation of the Byzantine Saint », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 11-24.

Bartelink, G. J. M., « Introduction » à *Callinicos, Vie d'Hypatios*, Paris: Cerf: SC n°. 177, 1971, p. 9-55.

Bartelink, G. J. M., « Introduction » à *Athanase d'Alexandrie, Vie d'Antoine*, Paris: Cerf: SC n°. 400, 1994, p. 27-108.

Bernardi, J., « Introduction » à *Grégoire de Nazianze, Discours 42-43*, Paris: Cerf: SC n°. 384, 1992, p. 1-45.

Boglioni, P., « Il santo e gli animali nell' Alto Medioevo », in *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto Medioevo. Atti della XXXa Settimana Internazionale di studi*, vol II, Spoleto, 1985, p. 935-993 (texte) et p. 995-1002 (discussion).

Boglioni, P., « Les animaux dans l'hagiographie monastique », in *L'animal exemplaire au Moyen-Âge (V^e-XV^e siècles)*, sous la direction de J. Berlioz et M-A. Polo de Beaulieu, Rennes: Presses Universitaires de Rennes, Rennes, 1998, p. 51-80.

Bourgeois, H., *Les saints et les animaux*, Desclée: De Brouwer et Cie, Luçon: Société de Saint-Augustin, 1897.

Brooks, E. W., « Introduction » à *Jean d'Ephèse, Lives of the Eastern Saints*, in *PO*, 17 (1923); *PO*, 18 (1924).

- Brown, P., « The Saint as Exemplar in Late Antiquity », *Representations*, vol. 2 (1983), p. 1-25; also in R. C. Trexler, ed., *Persons in Groups*, Binghampton, 1985, p. 183-94 (also in J. S. Hawley ed., *Saints and Virtues*, Berkeley, 1987, p. 3-14).
- Browning, R., « The « Low Level » Saint's Life in the Early Byzantine World », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 117-127.
- Canivet, P., Leroy-Molinghen, A., « Introduction », *Théodore de Cyr, Histoire des Moines de Syrie, Histoire Philothée*, Paris: Cerf: SC n°. 234, 1977.
- Caseau, B., « Parfum et la guérison dans le christianisme ancien et byzantin: des huiles parfumées des médecins au myron des saints byzantins », in *Les Pères de l'Église face à la science médicale de leur temps*, eds V. Boudon-Millot, B. Pouderon, Paris: Beauchesne, 2005, p. 141-191.
- Chadwick, H., « Pachomios and the idea of sanctity », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 11-24.
- Dagron, G. « Le saint, le savant, l'astrologue. Étude de thèmes hagiographiques à travers quelques recueils de « Questions et réponses » des V^e-VII^e siècles. », in *Hagiographie, cultures et sociétés, IV^e-XII^e siècles, Actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1975)*, Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 143-156.
- Dagron, G., « L'ombre d'un doute: l'hagiographie en question, VI^e-XI^e siècles », *DOP*, 46 (1992), p. 59-68.
- Dagron, G., « Introduction » à *Vie et miracles de sainte Thècle*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 62, 1978.
- Dawes, E., Baynes, *Three Byzantine Saints*, New York, 1977.
- Delehaye, H., *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 21, 1934.
- Delehaye, H., *Les Origines du culte des Martyrs*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 20, 1912.
- Delehaye, H., *Les Saints stylites*, Bruxelles-Paris: Société des Bollandistes: SH n°. 14, 1923.
- Delierneux, N., « L'exploitation des *topoi* hagiographiques: du cliché figé à la réalité codée », *Byz.*, 70, n°. 1 (2000), p. 57-90.
- Déroche, V., « La thaumaturgie du saint et sa représentation: apparitions, rêve, iconographie, logique du miracle », à paraître.
- Déroche, V., « Pourquoi écrivait-on des recueils de miracles ? L'exemple des miracles de Saint Artémios », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 95-116.

- Déroche, V., « Tensions et contradictions dans les recueils de miracles de la première époque byzantine », in *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout: Brepols, 2000, p. 145-166.
- Doran, D., *The Lives of Symeon Stylites*, Cistercian Studies 112, Kalamazoo, Mich: Cistercian, 1992.
- Dubois, D.-J., Lemaître, J.-L., *Sources et méthodes de l'hagiographie médiévale*, Paris: Cerf, 1993.
- Festugière, A.-J., « Introduction » à *Vie de Théodore de Sykéôn*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 48, 1970.
- Festugière, A.-J., « Introduction » à *Sainte Thècle, saints Côme et Damien, saints Cyr et Jean (extrait), saint Georges, Collections grecques de Miracles*, Paris: Picard, 1971.
- Festugière, A.-J., « Lieux communs et thèmes de Folklore dans l'Hagiographie primitive », *WS*, 73 (1960), Festschrift Johannes Mewalt, p. 123-52.
- Festugière, A.-J., Ryden, L., « Introduction » à *Léontios de Néapolis, Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*, Paris: Cerf, 1974.
- Fevrier, P. A., « Martyr et sainteté », in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque organisé par l'école française de Rome, Rome: école française de Rome, 27-29 octobre 1988, p. 51-80.
- Flusin, B., « Syméon et les philologues ou la mort du stylite » in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 1-24.
- Gaiffier, B. de., *Études critiques d'hagiographie et d'iconologie*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 43, 1967.
- Gardner, E. G., « Introduction » à *The Dialogues of Saint Grégory*, London: London: P.L. Warner, 1911.
- Gascou, J., « Les origines du culte des saints Cyr et Jean » (en ligne: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/05/91/74/PDF/introcyrjetjean.pdf>).
- Halkin, F., « Introduction » à *Sancti Pachomii Vitae Graecae*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n° 19, 1932, p. 8*-23*.
- Halkin, F., « L'Hagiographie byzantine au service de l'Histoire », *CEB* 13, Main Paper XI, [Oxford, 1966], p. 1-10.
- Hamman, A. G., « Introduction » à *Pontius, Vie de Cyprien; Paulin, Vie d'Ambroise; Possidius, Vie d'Augustin*, introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazanet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994.

- Harstad, J., « Saints, Drugs and Surgery: Byzantine Therapeutics for Breast Diseases », *Pharmacy in History* 28, 1986, p. 175-180.
- Hesseling, D.-C., « Introduction » à *Morceaux choisis du Pré Spirituel de Jean Moschos avec un aperçu sur l'auteur, une introduction à l'étude de la Koinê, une traduction, des notes et un index par D.-C. Hesseling*, Paris: Les Belles Lettres, 1931.
- Hordern, P., « Saints and Doctors in the early Byzantine empire: the case of Theodore of Sykeon », in W. J. Shiels ed., *The Church and Healing*, Oxford: Basil Blackwell, 1982.
- Jolivet-Lévy, C., « Contribution à l'étude de l'iconographie mésobyzantine des deux Syméon Stylite. », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 35-48.
- Kaplan, M., « Le miracle est-il nécessaire au saint byzantin ? », in *Miracle et Karama. Hagiographies médiévales comparées*, Turnhout: Brepols, 2000, p. 167-196.
- Kaplan, M., « Les sanctuaire de Théodore de Sykéôn », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 65-79.
- Kaplan, M., « Le saint, le village et la cité », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J. P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 81-94.
- Kislinger, E., « Symeon Salos' Hund », *Jahrbuch der osterreichischen Byzantinistik*, 38 (1988), p. 165-70.
- Le Goff, J., « Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval », in *Pour un autre Moyen-Âge: temps, travail et culture en Occident*, 18 essais, Paris: Gallimard, 1977, p. 299-306.
- Le Goff, J., « Culture ecclésiastique et culture folklorique au Moyen-Age: saint Marcel de Paris et le dragon. », in *Pour un autre Moyen-Âge: temps, travail et culture en Occident*, 18 essais, Paris: Gallimard, 1977, p. 236-79.
- Le Goff, J., « Le christianisme et les rêves II^e-VII^e siècle », in *Un autre Moyen Age*, Paris: Gallimard, 1999, p. 689-737.
- Lieu, S., « The Holy men and their biographers in early Byzantium and mediaeval China », *Maistor. Classical, Byzantine and Renaissance Studies for Robert Browning*, Canberra: ed. A. Moffatt, 1984, p. 113-48.
- Magoulias, H. J., « The lives of Byzantine Saints as Sources of Data for the History of Magic in the Sixth and Seventh Centuries A.D.: Sorcery, Relics and Icons », *Byz.*, 37 (1967), p. 228-269.

- Magoulas, H.-J., « The lives of the saints as sources of data for the history of Byzantine medicine in the sixth and seventh centuries », *BZ*, 57 (1964), p. 131-132.
- Malingrey, A. M., Leclercq. P., « Introduction » à *Palladios, Dialogue sur la vie de Jean Chrysostome*, Paris: Cerf: SC n°. 341 et SC n°. 342, 1988.
- Maraval, P., « Fonction pédagogique de la littérature hagiographique d'un lieu de pèlerinage: l'exemple des Miracles de Cyr et Jean », in *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles*, Centre de Recherches sur l'Antiquité tardive et le haut Moyen Age, Paris: Études Augustiniennes, 1981, p. 386-387.
- Maraval, P., « Introduction » à *Grégoire de Nysse, Vie de sainte Macrine*, Paris: Cerf: SC n°. 178, 1971, p. 21-132.
- Mavrommatis, L., « Byzantine fools: The link between nature and society », In M. Teich, R. Porter & B. Gustafsson (Eds.), *Nature and society in historical context*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1997, p. 37-49.
- Mazières, J. P., Plazenet-Siarri, N., « Introduction » à *Pontius, Vie de Cyprien; Paulin, Vie d'Ambroise; Possidius, Vie d'Augustin*, Introduction par J.-P. Mazières, trad. et notes par N. Plazenet-Siarri (Cyprien), J.-P. Mazières (Ambroise, Augustin), Paris: Migne/Diffusion Brepols, 1994.
- Molinier, N., Pallade, « Introduction » à *Histoire Lausique*, traduit et commenté par le Père Nicolas Molinier, Abbaye de Bellefontaine: *SO* n°. 75, 1999, p. 8-45.
- Monti, V., *François d'Assise et les animaux d'après les premières biographies*, Mém. 2ème cycle (Histoire), Université de Montréal, 1998.
- Nissen, C., « Un oracle médical de Sarpédon à Séleucie du Calycadnos », *Kernos*, 14 (2001), p. 111-131.
- Patlagean, E., « Sainteté et Pouvoir », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 88-106.
- Patlagean, E., « Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale », *Annales ESC* 1968, p. 106-126, réimpr. in *Structure sociale, famille, chrétienté à Byzance (IV^e-XI^e siècle)*, Londres: *Variorum Reprint* 137 (1981), p. 106-121.
- Penco, G., « L'amizia con gli animali », *Vita Monastica*, 17 (1963), p. 3-10.
- Pietri, P., « L'évolution du culte des saints aux premiers siècles chrétiens, du témoin à l'intercesseur. », in *Les fonctions des saints dans le monde occidental (III^e-XIII^e siècle)*, Actes du colloque organisé par l'école française de Rome, Rome: école française de Rome, 27-29 octobre 1988, p. 15-36.

- Rosenquist, J., « Asia Minor on the threshold of the middle ages: hagiographical glimpses from Lycia and Galatia », in *Aspects of Late Antiquity and early Byzantium*, Uppsala: L. Ryden & J. Rosenquist ed, 1993.
- Rouët de Journel, M. J., « Introduction » à *Jean Moschus, Le Pré Spirituel*, Paris: Cerf: SC n°. 12, 1946.
- Rousselle, A., « Image et texte: aller et retour », in *Santita, Culti, Agiografia, Temi et Prospettive*, Moa: éd. Sofia Boesh Gajano, 24. 26 oct. 1996, p. 107-128.
- Ryden, L., « The Holy Fool », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 106-113.
- Sallman, J. M., « Sainteté et société », in *Santita, Culti, Agiografia, Temi et Prospettive*, Moa: éd. Sofia Boesh Gajano, 24. 26 oct. 1996, p. 327-340.
- Sevcenko, I., *Observations on the study of byzantine hagiography in the last half-century, or two looks back and one look forward*, Toronto: Institute of Balkan Studies, 1995.
- Sodini, J. P., « Nouvelles eulogies de Syméon », in *Les Saints et leur sanctuaire à Byzance. Textes, images et monuments*, édité par C. Jolivet-Lévy, M. Kaplan et J.-P. Sodini, Paris: Publications de la Sorbonne: BS n°. 11, 1993, p. 25-34.
- Tilley, M. A., « Martyrs, monks, insects and animals », in *The Medieval world of nature, A book of essays*, New York-Londres: J. E Salisbury ed, 1993, p. 93-107.
- Van Den Ven, P., *La vie ancienne de saint Syméon Stylite le Jeune (521-592)*, Bruxelles: Société des Bollandistes: SH n°. 32, 1962.
- Van Esbroeck, M., « Le saint comme symbole », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 128-140.
- Van Ommeslaeghe, F., « The *Acta Sanctorum* and Bollandist Methodology », in *The Byzantine Saint*, Birmingham: ed. S. Hackel, 1981, p. 155-163.
- Walter, C., « Theodore, archetype of the warrior saint », *REB*, 57 (1999), p. 163-210.
- Wortley, J., « Introduction » à *The Spiritual Meadow (Patrum Spirituale)*, Introduction, translation and notes by John Wortley, Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publication, 1992.

5) Démonologie

-Études générales

- Aguerre, J.-C., « De l'Incertitude du Diable » in *Le Diable, Colloque de Cerisy*, Paris: Dervy, Paris, 1998.
- Anges et démons: actes du colloque de Liège et de Louvain-La-Neuve 25-26 novembre 1987*, sous la dir. de Julien Ries, Henri Limet. Louvain-la-Neuve: Centre d'histoire des religions, 1989.
- Arcamone, M. G., « Nomi medievali di santi e demoni », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 759-782.
- Bartelink, G. J. M., « Μισόκαλος, épithète du diable », *Vigiliae Christianae*, 12 (1958), p. 37-44.
- Basset, S. E., « ΔΑΙΜΩΝ in Homer », *Classical Review* 33 (1919), p. 134-136.
- Baynes, N. H., « St. Antony and the Demons », *Journal of Egyptian Archeology* 40 (1954), p. 7-10.
- Bidez, J., *Épître sur la Chrysopée. Opuscule et extraits sur l'alchimie, la météorologie et la démonologie*, Bruxelles: Catalogue des mss alchimiques grecs, 6, 1928.
- Böcher, O., *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr: Ein Beitrag zur Vorgeschichte der christlichen Taufe*. Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament 90 (= Folge 5, H. 10), Stuttgart: Kohlhammer, 1970.
- Boesch Gajano, S., « Demoni e miracoli nei « Dialogi » di Gregorio Magno », in *Hagiographie, cultures et sociétés IV^e-XII^e siècles: actes du Colloque organisé à Nanterre et à Paris (2-5 mai 1979)*, Paris: Études augustiniennes, 1981, p. 263-281.
- Boulhol, P., *Les héritiers de Mehisédéch. Famille et sainteté dans l'hagiographie antique (II^e-VI^e siècles)*. Thèse de doctorat soutenue à l'Université de Paris IV-Sorbonne, sous la dir. de J. Fontaine, février 1991.
- Boulhol, P., « Hagiographie antique et démonologie: Notes sur quelques Passions grecques », *A B*, 112 (1994), p. 255-303.
- Brown, P. R. L., « Sorcery, demons, and the rise of Christianity from late antiquity into the Middle Ages », in *Witchcraft, confessions and accusations*, sous la dir. de M. Douglas, Toronto: Tavistock Publications Toronto, 1970, p. 17-45.

- Caciola, N., « Mystics, Demoniacs, and the Physiology of Spirit Possession in Medieval Europe », *Comparative Studies in Society and History*, 42, 2 (2000), p. 268–306.
- Caciola, N., *Discerning Spirits. Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*, Ithaca and London: Cornell University Press, 2003.
- Carus, P., *The History of the Devil and the Idea of Evil from the Earliest Times to the Present Day*, Chicago, 1900.
- Cohn, N., « The Myth of Satan and his Human Servants », in E. Evans-Pritchard, *Witchcraft Confessions and Accusations*, ed. M. Douglas, London-New York-Sidney-Toronto-Wellington: Tavistock Publications Ltd. Association of Social Anthropologists Monographs, 9, 1970, p. 3-16.
- Collin de Plancy, J., *Dictionnaire infernal*, Henri Plon, Paris, 6^e éd., 1863, réimpr. Genève: Slatkine Reprints, 1980.
- Conybeare, F. C., « Christian Demonology », *Jewish Quarterly Review*, 8 (1896) p. 576-608; 9 (1897), p. 59-114 et p. 444-470.
- Crouzel, H., « Celse et Origène à propos des « démons » », in *Frontières terrestres, frontières célestes dans l'antiquité*, sous la dir. de Aline Rousselle, Perpignan: Presses universitaires de Perpignan, 1995, p. 331-355.
- Dahan, G., « Saints, démons et juifs », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 609-642.
- Daniélou, « Les démons de l'air dans la Vie d'Antoine », *Antonius Magnus Eremita, Studia Anselmiana*, 38 (1956), Rome, p. 136-147.
- Détienne, M., *La notion de daimôn dans le pythagorisme ancien*, Paris: Les Belles Lettres, 1963.
- Ducellier, A., *Le diable à Byzance*, in *Le diable au Moyen Âge (doctrine, problèmes moraux, représentations)* (=Sinéfiance, 6), Cuesmes: Université de Provence, 1979, p. 195-212.
- Ferguson, E., *Demonology of the early Christian World*, Lewiston, NY: Edwin Mellen Press, 1984.
- François, G., *Le Polythéisme et l'Emploi au Singulier des mots ΘΕΟΣ, ΔΑΙΜΩΝ dans la Littérature Grecque d'Homère à Platon*, Paris: Les Belles Lettres, 1957.
- Gautier, P., « Pseudo-Psellos: Graecorum opiniones de Daemonibus », *REB*, 46 (1988), p. 85-107.
- Glover, T. R., « The Daemon Environment of the Primitive Christian », *The Hibbert Journal* 11 (1912-1913) 153ff.

- Gokey, F. X., *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Washington: The Catholic University of America Press, 1961 [réimpr. AMS Press, New York, 1979].
- Greenfield, R. P. H., *Traditions of Belief in Late Byzantine Demonology*, Amsterdam: Hakkert, 1988.
- Guillou, A., « Satan, le céleste rebelle », in *Ordnung und Aufruhr im Mittelalter: Historische und juristische Studien zur Rebellion*, sous la dir. de M. Theres Fögen, Frankfurt am Main: Klostermann, 1995, p. 185-194. *Ius Commune*, Sonderhefte, 70.
- Joannou, P., *Démonologie populaire-démonologie critique au XI^e siècle: la vie inédite de S. Auxence par M. Psellus*, Wiesbaden: Schriften zur Geistesgeschichte des Ostlichen Europa, 1971.
- Joannou, P., « Les croyances démonologiques au XI^e siècle à Byzance », in *Actes du VI^e Congrès international d'études byzantines*, 27 juillet-2 août 1948, t. I., Paris, 1950.
- Kelly, H. A., *Satan. A biography*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Kelly, H. A., *Le diable et ses démons. La démonologie chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris: Cerf, 1977.
- Kelly, H. A., *The devil, demonology and witchcraft*, New York: Doubleday, 1974.
- Koch, K. E., *Demonology, past and present*, Michigan: Kergel Publication, 1973.
- Langton, E., *La démonologie. Étude de la doctrine juive et chrétienne. Son origine et son développement*, Paris: Payot, 1951.
- MacCoull, L. S., « The monophysite angelology of John Philiponus », *Byz.*, 64 (1994), p. 388-395.
- Maltese, E. V., « Il diavolo a Bisanzio: demonologia dotta e tradizione popolare », in *L'autunno del diavolo. « Diabolos, Daologos, Daimon »*, Convegno di Torino, 17/21 ott. 1988, vol. I, Milano: E. Corsini-E. Costa (cur.), 1990, p. 317-333.
- Mangenot, E., « Démon d'après les Pères », in *DTC IV* (1924), col. 341, 348.
- Mango, C., « Diabolus Byzantinus », *DOP*, 46 (1992), p. 215-224.
- Mastrelli, C. A., « Santi e demoni: riflessi linguistici », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 751-758.
- Michel, A., « Les bons et les mauvais esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce », *RHR*, 37 (1910), p. 193-215.
- Naudé, G., *Apologie pour tous les grands personnages qui ont été faussement soupçonnés de magie*, Paris: éd. François Targa, 1625.

- Orselli, A. M., « Santi e città. Santi e demoni urbani tra tardoantico e alto medioevo », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 783-830.
- Pàroli, T., « Santi e demoni nelle letterature germaniche nell'alto Medioevo », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 411-490.
- Peers, G., « Hagiographic models of worship of images and angels », *Byz.*, 67 (1997), p. 407-420.
- Pietri, C., « Saints et démons: l'héritage de l'hagiographie antique », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 15-90.
- Regnaud, P., « Le δαίμων, histoire d'un mot et d'une idée », *RHR*, 15 (1987), p. 2010-2012.
- Rivière, J., « Le démon dans l'économie rédemptrice d'après les apologistes et les premiers Alexandrins », *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 31 (1930), p. 5-20.
- Russell, J. B., *Lucifer. The devil in the Middle Ages*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1984.
- Russell, J. B., *Satan. The early christian tradition*, Ithaca-London: Cornell University Press, 1981.
- Savon, H., « L'Antéchrist dans l'oeuvre de Grégoire le Grand », in *Grégoire le Grand: Chantilly, Centre culturel Les Fontaines, 15-19 septembre 1982: actes*, sous la dir. de J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, Paris: CNRS, 1986, p. 389-405.
- Schneweis, E., *Angels and demons according to Lactantius*, Washington, 1944 [réimpr. New York: AMS Press, 1979].
- Soury, G., *La démonologie de Plutarque, essai sur les idées religieuses et les mythes d'un platonicien électique*, Paris: Les Belles Lettres, 1942.
- Svoboda, K., *La démonologie de Michel Psellos*, Brno: éd de la Faculté de Philosophie, 1927.
- Tabacco, G., « Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 121-154.
- Tambornino, J., *De antiquorum daemonismo* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, vol. VII, 3), Gießen: A. Töpelmann, 1909.
- The Demotical Magical Papyrus of London and Leiden*, London: ed. F. L. Griffith-H. Thompson, 1904, col. XX. 17.
- The Oxyrhynchus Papyri*, XI., London: ed. B. P. Grenfell-A. S. Hunt, 1915, 1384 (V.c.A.D).

Turdeanu, « Le mythe des anges déchus: traditions littéraires de l'Europe occidentale et orientale », *Rivista di Studi Bizantini e Slavi*, 2 (1982), p. 89.

-Possessions et exorcismes

a-Approches historiques et sociologiques

Adnès, A., Canivet, P., « Guérisons miraculeuses et exorcismes dans *l'Histoire Philothée* de Théodoret de Cyr », *RHR*, 171 (1967), p. 53-82.

Baker, Ro., *Binding the Devil. Exorcism Past and Present*, London: Shledon Press, 1974.

Balducci, C., *Gli indemoniati*, Rome: Coletti, 1959.

Baskin, W., « The Nuns of Aix-en-Provence », in *Exorcism through the Ages*, édité by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 195-216.

Benoît, A., *Le baptême chrétien au second siècle*, Paris: Presses universitaires, 1953.

Bernstein Iriar, J.-A., *Les femmes dans le candomblé. Expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil*, thèse de Ph.D. (Anthropologie), Université de Montréal, octobre 1998.

Bibeau, G., Corin, E. et Uchoa, E., « Éléments d'une sémiologie anthropologique des troubles psychiques chez les Bambara, Soninké et Bwa du Mali », *Anthropologie et Sociétés*, 17, 1-2; (1993), p. 123-156.

Bobby, J., *Wombs and Alien Spirits*, Madison: The University of Wisconsin Press, 1989.

Boglioni, P., « Un Franc parlant le syriaque et le grec, ou les astuces de Jérôme hagiographe », *Mémini. Travaux et documents publiés par la Société des études médiévales du Québec*, 3 (1999), p. 127-153.

Bourguignon, E., « Divination, transe et possession en Afrique transsaharienne », in *La divination*. Vol. 2., A. Caquot and M. Leibovici, Eds. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 331-358.

Bourguignon, E., « The Self, the Behavioral Environment, and the Theory of Spirit Possession », in *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, Piro, M. E. (Ed.), New York: The Free Press, 1965, p. 39-60.

Bourguignon, E., « World distribution and patterns of possession states », in *Trance and possession states*, proceeding of Second Annual Conference R. M. Buche Memorial Society, 4-6 march 1966, Montreal, edited by R. Prince, Montréal: Electra, 1968.

- Bourguignon, E., *Religion, Altered States of Consciousness and Social Change*, Columbus: Ohio State University Press, 1973.
- Boyd, J. W., *Satan and Mara: Christian and Buddhist symbols of evil*, Leiden: The Netherlands: E. J. Brill, 1975.
- Case Studies in Spirit Possession. A wiley-interscience publication*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York, Willey, Toronto: John Wiley and Sons, 1977.
- Cazeneuve, J., *Sociologie du rite: tabou, magie, sacré*, Paris: PUF, 1971.
- Certeau, M. de., *La possession de Loudun*, Paris: Julliard, 1970 (Rééditions: Collection Archives, 37, Paris: Gallimard/Julliard, 1990; Collection Folio Histoire, Paris: Gallimard, 2005).
- Chajes, J. H., *Between Worlds. Dybbuks, Exorcists, and Early Modern Judaism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2003.
- Colleyn, J.-P., « Entre les dieux et les hommes. Quelques considérations atypiques sur la notion de culte de possession », *Cahiers d'études africaines* 144, 36-4, (1996), p. 723-738.
- Coppens, J., *L'imposition des mains et les rites connexes dans le nouveau Testament et dans l'Église ancienne* (Diss. ad gradum Mag), Paris, 1925, p. 28-32.
- Corin, E., « Le rite Zebola. La possession comme langage dans un contexte de changement socio-culturel », *Anthropologie et Sociétés*, 2, 3 (1978), p. 53-81.
- Corin, E., « Refigurer l'histoire. Un rite de possession féminine en Afrique centrale », *Savoir: Psychanalyse et analyse culturelle*, 2, 1-2 (1995b), p. 191-217.
- Crapanzano, V., « Introduction », in *Case Studies in Spirit Possession*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York/London/Sydney/Toronto: Wiley and Sons, 1977, p. 1-39.
- Crapanzano, V., « Mohammed and Dawia: Possession in Morocco », in *Case Studies in Spirit Possession*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York/London/Sydney/Toronto: Wiley and Sons, 1977, p. 141-176.
- Crapanzano, V., « The Hamadsha », In *Saints, Scholars, and Sufis*. Nikki Keddie, Berkeley: University of California Press, 1972, p. 327-348.
- Crapanzano, V., *The Hamadsha. A Study in Moroccan Ethnopsychiatry*, Berkeley et al.: University of California Press, 1973.
- Crehan, J. H. « Exorcism in the New Testament », in *Exorcism*, edited par Dom R. Petitpierre, London: SPCK, 1972 and 1976 (new edition), p. 11-15.
- Crown, S., « Exorcism: concepts and stratagems », *J R Soc Med.*, 72, 3 (1979), p. 218-20.

- Csordas, T.-J., *The Sacred Self: A Cultural Phenomenology of Charismatic Healing*, Berkeley: University of California Press, 1997.
- Cuneo, M., *American Exorcism. Expelling Demons in the Land of Plenty*, New York: Broadway Books, 2002.
- Dallen, J., « Exorcism », in *New Catholic Encyclopedia*, second Edition, vol. V, Washington: The Catholic University of America, 2003, p. 551-553.
- Daniélou, J., « Exorcisme », in *DS*, vol. IV (1961), p. 1995-2004.
- Daniélou, J., *Bible et liturgie. La théologie biblique des Sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, 2e éd., Paris: Cerf: collection « Lex Orandi » n°. 11, 1951, p. 29-49.
- Delatte, L., *Un office byzantin d'exorcisme*, Bruxelles: Athos. Ms. Lavra. 9.20; Academie royale de Belgique, Classe de Lettres, Memoires; Collection in Octavo, 2d series n°. 52, 1957.
- Delumeau, J., *Rassurer et protéger. Le sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Paris: Fayard, 1989.
- Deubner, L., *De Incubatione capita quattuor*, Leipzig: Teubner, 1900.
- Dölger, F. J., *Der Exorzismus im altchristlichen Taufritual*, Paderborn: coll. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums 3, 1909, p. 77-84.
- Dols, M. W., « Insanity in Byzantine and Islamic medicine », *DOP*, 38 (1984), p. 135-148.
- Dow, J., « Universal Aspects of Symbolic Healing. A Theoretical Synthesis », *American Anthropologist*, 88, 1 (1986), p. 56-69.
- Dunn, J. D. G., « La possession démoniaque et l'exorcisme dans le Nouveau Testament », in *Hokhma*, 51, p. 34 sqq.
- Familiarité avec les dieux. Transe et possession*, sous la direction de M.-C. Dupré, Clermont-Ferrand: Presses Universitaires Blaise Pascal, 2001.
- Favret-Saada, J., *Les mots, la mort, les sorts*, Paris: Gallimard, 1977.
- Fernández Marcos, N., *Los « Thaumata » de Sofronio. Contribución al estudio de la « Incubatio » cristiana*, Madrid: CSIC, Instituto Antonio de Nebrija, 1975.
- Flusin, B., *Miracle et Histoire dans l'œuvre de Cyrille de Scythopolis*, Paris: Études augustinienes, 1983, p. 155-214.
- Freed, R. S., and A. Stanley, « Spirit Possession as Illness in a Northern Indian Village », *Ethnology*, 3 (1964), p. 152-171.

- Freed, R. S., and A. Stanley, « Two Mother Goddess Ceremonies of Delhi State in the Great and Little Traditions », *Southwestern Journal of Anthropology*, 18 (1963), p. 246-277.
- Frieden, K., « The Language of Demonic Possession: A Key-Word Analysis », in Detweiler, R. & D. William G. (eds.), *The Daemonic Imagination: Biblical Text and Secular Story*, American Academy of Religion, Studies in Religion, n° 60. Atlanta (Georgia): Scholars Press, 1990, p. 41-52.
- Gaffary, F., « Démons et extases en Iran », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions serre, 1986, p. 93-97.
- Gandolfo, F., « Luoghi dei santi e luoghi dei demoni: il riuso dei templi nel medio evo », *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo*, 36 (1989), p. 883-916.
- Garrison, V. « « The Puerto Rican Syndrome » in Psychiatry and Esperitismo », in *Case Studies in Spirit Possession*, edited by V. Crapanzano and V. Garrison, New York, London, Sydney, Toronto: Wiley and Sons, 1977 p. 383-449.
- Garth Moore, E., « Theories underlying exorcism: Theological and Psychic », *Journal of the Royal Society of Medicine*, 72 (mars 1979), p. 220-221.
- Geertz, C., *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books, 1973.
- Girard, R., *Mensonge romantique et vérité Romanesque*. Paris: Grasset, 1961.
- Goddu, A., « The Failure of Exorcism in the Middle Ages », in Zimmermann, Albert (ed.), *Soziale Ordnungen im Selbstverständnis des Mittelalters*, Miscellanea Medievalia, vol. 12: 2. Berlin & New York: Walter de Gruyter, 1980, p. 540-557.
- Goodich, Michael E., *Violence and Miracle in the Fourteenth Century: Private Grief and Public Salvation*. Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Goodman, F. D., *How about demons ? Possession and exorcism in the Modern World*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1988.
- Grässlin, M., *L'homme possédé depuis l'Antiquité tardive jusqu'à l'an mil*, Mémoire de DEA, Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales (manuscript), 1991.
- Hamilton, M., *Incubation. Or the cure of disease in Pagan Temple and Christian Churches*, St Andrews: W. C. Henderson and son; London: Kent and co, 1906.
- Hell, B., *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, Paris: Flammarion, 1999.
- Hélot, C., *L'hypnose chez les possédés*, Paris: Librairie Bloud & Cie, 1908.
- Heusch, Luc de, « Culte de possession et religions initiatiques de salut en Afrique », *Religions de salut. Annales du Centre d'Études des Religions*, 2, 1962, Bruxelles.

- Hobli Mensah, A., « Vigueur des possessions vodu; transes récentes chez les catholiques du Renouveau charismatique au Sud-Togo », in *Familiarité avec les dieux. Transé et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, sous la direction de M.-C. Dupré, Clermont-Ferrand: Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, p. 271-306
- Hope Robbins, R., « Exorcism », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 201-216.
- Hordern, P., « Possession without Exorcism: the Response to Demons and Insanity in the Earlier Byzantine Middle East » in *Maladie et société à Byzance*, a cura di Evelyne Patlagean, Spoleto, 1993, p. 10-11.
- Hubert, O., *Sur la terre comme au ciel. La gestion des rites par l'Église catholique du Québec (fin XVII^e-mi-XIX^e siècle)*, Laval: Presses de l'Université Laval, 2000.
- Isembert, F., *Rites et efficacité symbolique*, Paris: Cerf, 1979.
- Keller, E. B., « Glimpses of exorcism in Religion », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 259-311.
- Kieckhefer, R., *Magic in the Middle Ages*, Cambridge medieval textbooks, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- Kieckhefer, Richard, *Forbidden Rites: A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century. Magic in history*, Sutton: Stroud, 1997.
- Know, W. L., « Jewish Liturgical Exorcism », *HTR* 31 (1938), p. 191-203
- Kotsopoulos, S., « Intrusion and internalisation of the devil: popular saints vs. the Fathers of the Church », *Vesalius.*, 7, 2 (2001), p. 78-85.
- Kranes, M., « Satan, meet your match: the pope is an exorcist », *New York Post*, Feb 19 2002, p. 20
- Lacan, J., *Écrits*. Paris: Seuil, 1966.
- Lafleur-Tighe, V., *Sorciers en chicane: possession et dynamique sociale dans un culte vénézuélien*, Mémoire de M.A. (Anthropologie), Université de Montréal, 1998.
- Lambek, M., *Human Spirits. A Cultural Account of Trace in Mayotte*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Leclercq, H., « Exorcisme, exorciste » in *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, tome V (1922), 1^{ère} partie, coll. 964-978.
- Les sciences maudites*, sous la direction de J. Castelot, P. Ferniot et P. Redonnel, Paris: Édition de la « maison d'art », 1900.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958.

- Lewis, I. M., « Spirit Possession and Deprivation Cults », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by B. P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 311-334.
- Lewis, I. M., *Ecstatic religions: an Anthropological Study of Spirit Possession and Shamanism*, Baltimore, Md.: Penguin Books, 1971.
- Lopez Salva, M., « Actividad asistencial y terapeutica en le Kosmidion de Constantinopla », in Ἐπίγειος οὐρανός. *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino*, Madrid: P. Badenas, A. Bravo, I. Perez (edd), 1997, p. 409-414.
- Lopez Salva, M., « Adivinacion y sueños en el paganismo y en el cristianismo », in *Profecía, magia y adivinacion en las religiones antiguas*, Aguilar de Campo: R. Teja (ed), 2001.
- Lopez Salva, M., « Concepcion demonologica de la enfermedad en la literatura hagiographica bizantina », *Asclepio*, 16 (1974), p. 557-563.
- Lopez Salva, M., « El sueño incubatorio en la iglesia oriental », *Cuadernos de Filología clásica* 36, 10 (1976), p. 147-188.
- Lopez Salva, M., « La medicina sacra en la Antigüedad », *Erytheia, Revista de estudios bizantinos y neogriegos*, 20 (1999), p. 23-45.
- Lopez Salva, M., « La respiracion en las experiencias extaticas » in *Estudios sobre Plutarco: misticismo y religiones mistericas en la obra de Plutarco, Acta del VII Simposio Espanol sobre Plutarco*, Palma de Mallorca, 2-4 de noviembre de 2000, Madrid-Málaga: Ediciones Clásicas & Charta Antiqua, 2001, p. 155-163.
- Maisonneuve, J., *Les rituels*, Paris: PUF, 1988.
- Mansell Pattison, E., « Psychosocial Interpretation of Exorcism », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by B. P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 203-217.
- Michon, S., *Le grand passionnaire enluminé de Weissenau et son scriptorium autour de 1200*, Genève: Slatkine, 1990.
- Moulinier, L., « Hildegarde exorciste: La « Vie de Hildegarde » en français et sa principale source inédite », *Hagiographica*, 5 (1998), p. 91-118.
- Moulinier, L., « Quand le malin fait de l'esprit: Le rire au Moyen Age vu depuis l'hagiographie », *Annales HSS*, May-June, 3 (1997), p. 457-475.
- Murphy, Jane; M., *Psychotherapeutic Aspects of Shamanism on St. Lawrence Island, Alaska*, in *Magic, Faith, and Healing*, New York: ed. Ari Kiev, 1964.
- Musurillo, H., « The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers », *Traditio*, t. 12 (1956), p. 19-23.

- Newman, B., « Possessed by the Spirit: Devout Women, Demoniacs, and the Apostolic Life in the Thirteenth Century », *Speculum*, 73, 4 (1998), p. 733-770.
- Oesterley, W. E., « Demon, Demoniactal Possession, Demoniacs », in *Dictionary of Christ and the Gospels*, New York: Charles Scribner and Sons (ed. James Hastings), vol. 1, 1906, p. 441-443.
- Oesterreich, T. K., *Les possédés. La possession démoniaque chez les primitifs, dans l'Antiquité, au Moyen Âge et dans la civilisation moderne*, traduit de l'allemand par R. Sudre, Paris: Payot, 1927.
- Osterreich, T. K., « The Genesis and Extinction of Possession », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 111-141.
- Otto, R., *Le sacré*, Paris: Payot, 1949.
- P. J. Toner, « Exorcism and the Catholic Faith » in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 31-41; p. 33-34.
- Papademetriou, G. C., « Exorcism and the Greek Orthodox Church », in *Exorcism through the Ages*, edited by St. E. Nauman, New York: Philosophical Library, 1974, p. 43-56.
- Piolanti, A., « Esorcista », in *Enciclopedia cattolica*, Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, t. 5, co. 597-598, 1950.
- Ptitpierre, Dom Robert, *Exorcism*, London: SPCK, 1976.
- Regnault, J., *Sorcellerie. Ses rapports avec les sciences biologiques*, deuxième édition revue et augmentée, Paris: Amédée Legrand, 1936.
- Rivière, C., *Introduction à l'anthropologie*, Paris: Hachette, 1995.
- Rivière, C., *Les rites profanes*, Paris: PUF, 1995.
- Rivière, C., Piette, A., *Nouvelles idoles, nouveaux cultes. Dérives de la sacralité*, Paris: L'Harmattan, 1990.
- Rodewyk, A., *Die dämonische Besessenheit in der Sicht des Rituale romanum*, Zürich: Aschaffenburg, 1963.
- Rosen, G., « Psychopathology in the Social Process: Dance Frenzies, Demonic Possession, Revival Movements and Similar So-Called Psychic Epidemics: An Interpretation », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by Brian P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 219-250.
- Rosny, E de., « Renouveau charismatique et transe en Afrique », *Études*, T. 370, n°. 5, 3750 (1989), p. 667-678.
- Rouget, G., *La musique et la transe. Esquisse d'une théorie générale des relations de la musique et de la possession*, Paris: Gallimard, 1990.

- Sardan, de, J.-P. O., « Possession, exotisme, anthropologie », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions serre, 1986, p. 149-155.
- Smith, P., « Aspects de l'organisation des rites », in M. Izard et P. Smith (dir.), *La fonction symbolique*, Paris: Gallimard, 1979.
- Sorensen, E., *Possession and exorcism in the New Testament and early Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2002.
- Taffin, A., « Comment on rêvait dans les temples d'Esculape », in *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1960, p. 325-366.
- Tamm, M., « Saints and the Demoniacs: exorcistic rites in medieval europe (11th-13th Century) », (<http://www.folklore.eelfloklore/vol23/exorcism.pdf>; p. 7-24; illustrations p. 10-11).
- Tavard, G., *Satan*, Paris: Desclée, et Université Saint Paul d'Ottawa: Novalis, 1988.
- Thomas, J. C., *The devil, disease and deliverance: origin of illness in New Testament thought*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- Trance and possession states*, proceeding of Second Annual Conference R. M. Buche Memorial Society, 4-6 march 1966, Montreal, edited by R. Prince, Montréal: Electra, 1968
- Transe, chamanisme, possession, Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication (Nice Acropolis, 24-28 avril 1985)*, Nice: éditions Serres, 1986.
- Turner, V. W., *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: Performing Art Journal Publication, 1982.
- Turner, V. W., *The Ritual Process*, Chicago: Adeline Publishing Compagny, 1969.
- Twelftree, G. H., *Jesus the Exorcist*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1993.
- Vaucheze, A., *Saints, prophètes et visionnaires: Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris: Bibliothèque Albin Michel: Histoire, 1998.
- Virolle-Souibes, M. « Femmes, possession et chamanisme: exemples algériens », in *Transe, chamanisme, possession. Actes des deuxièmes rencontres internationales sur la fête et la communication*, Nice: éditions serre, 1986, p. 99-107.
- Wisniewski, R., « La consultation des possédés dans l'Antiquité tardive: pythones, engastrimythoi et arrepticii », *Revue d'études augustinienne et patristiques*, 51 (2005), p. 127-152.
- Worobec, C. D., *Possessed. Women, witches, and demons in Imperial Russia*, Dekalb: Northern Illinois University Press, 2001.

Wright, T., *Narratives of Sorcery and Magic, from the most Authentic sources*, New York: Redfield, 1852.

b-Approches médicales, psychiatriques et cognitives

Angeletti, L. R., « The dream in the medicine of Asklepieia » , *Medicina nei secoli*, 4-2 (1992), p. 71-82.

Asch SS., « Depression and demonic possession: the analyst as an exorcist », *The Hillside journal of clinical psychiatry*, 7-2 (1985), p. 149-64.

Atran, S., & Norenzayan, A., « Religion's evolutionary landscape: Counterintuition, commitment, compassion, communion », *The Behavioral and brain sciences*, 27-6, (2004), p. 713-730; discussion, p. 730-770.

Atran, S., *In gods we trust: The evolutionary landscape of religion*, Oxford; New York: Oxford University Press, 2002.

Balaratnasingam S, Janca A, « Mass hysteria revisited », *Current opinion in psychiatry*, Mar; 19, 2 (2006), p. 171-4.

Barkow, J. H., Cosmides, L., & Tooby, J., *The adapted mind: Evolutionary psychology and the generation of culture*, New York: Oxford University Press, 1992.

Barrett, J. L., « Exploring the natural foundations of religion », *Trends in Cognitive Sciences*, 4, 1 (2000), p. 29-34.

Bartholomew, R., « « Mystery illness » at Melbourne Airport: toxic poisoning or mass hysteria ? », *The Medical journal of Australia*, 183, 11/12 (2005), p. 564-566.

Bartholomew, R., *Mass Hysteria: A Social History of the Strange*, Durango (Colorado): Hollowbrook, 1995.

Bartlett, « Behavioural perspectives on a Sri Lankan healing ritual. », *The International journal of social psychiatry*, 35, 3 (1989), p. 245-51.

Bibeau, G., « L'étranger dans le théâtre de la guérison », *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, 29 (1996), p. 31-90.

Bilu Y, Beit-Hallahmi B., « Dybbuk-possession as a hysterical symptom: psychodynamic and socio-cultural factors », *The Israel journal of psychiatry and related sciences*, 26, 3 (1989), p. 138-49.

Blackmore, S. J., *The meme machine*, Oxford [England]; New York: Oxford University Press, 1999.

- Blume, W., Lüders, H., Mizrahi, E., Tassinari, C., Van Emde Boas, W., Engel, J., « Glossary of descriptive terminology for ictal semiology: report of the ILAE task force on classification and terminology. », *Epilepsia* 42, 9 (2001), p. 1212-1218.
- Boyer, P., « Religious thought and behaviour as by-products of brain function », *Trends in cognitive sciences*, 7, 3 (2003), p. 119-124.
- Boyer, P., *Et l'homme créa les dieux. Comment expliquer la religion*, Paris: R. Laffont, 2001 (traduction anglaise: *And man creates god: Religion explained*. New York: Basic Books, 2001).
- Breuer, J., Freud, S., *Etudes sur l'hystérie*, Paris: PUF, 1994.
- Charcot, J.-M; Richet, P., *Les démoniaques dans l'art. Suivi de 'la foi qui guérit' de J.-M. Charcot*, introduction de P. Fédida et postface de G. Didi-Huberman, Paris: Macula, 1984.
- Davis, D.R., « Exorcism. Dismiss or make whole ? », *Journal of the Royal Society of Medicine*, 72, 3 (1979), p. 215-8.
- Dawkins, R., *The selfish gene*, Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Dennett, D. C., *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. New York: Viking, 2006.
- Desenclos, J.C., Gardner, H., & Horan, M., « Mass sociogenic illness, in a youth center », *Revue D'Epidemiologie et de Santé Publique*, 40 (1992), p. 201-208
- Dudley R, O'Brien J, Barnett N, McGuckin L, Britton P., « Distinguishing depression from dementia in later life: a pilot study employing the Emotional Stroop task », *International journal of geriatric psychiatry*, 17, 1 (2002), p. 48-53.
- Eisenberg L., « Disease and illness. Distinctions between professional and popular ideas of sickness », *Culture, medicine and psychiatry*, 1, 1, (1977), p. 9-23.
- Feldman MD, Eisendrath SJ. *The Spectrum of Factitious Disorders*, Washington DC: American Psychiatric Press, 1996.
- Feldman, M. D. & Feldman, J. M., *Stranger Than Fiction: When Our Minds Betray Us*, Washington DC: American Psychiatric Press, 1998.
- Ferracuti S, Sacco R, Lazzari R., « Dissociative trance disorder: clinical and Rorschach findings in ten persons reporting demon possession and treated by exorcism », *Journal of personality assessment*, 66, 3 (1996), p. 525-39.
- Fodor, J. A., *The modularity of mind: An essay on faculty psychology*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983.
- Ghaffar, O., Staines, W. R., Feinstein, A., « Unexplained neurologic symptoms: An fMRI study of sensory conversion disorder », *Neurology* 67 (2006), p. 2036-2038.

- Glaser, G. H., « Epilepsy, Hysteria, and « possession ». A historical essay », *Journal of Nervous and Mental Disease.*, 166-4 (avril 1978), p. 268-274.
- Gordon, R., « The healing event in Graeco-Roman folk-medicine », *Clio medica (Amsterdam, Netherlands)*, 28 (1995), p. 363-76.
- Guthrie, S., *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*, Oxford: Oxford University Press, 1993.
- Hayes, P., « Naive physics 1: Ontology for liquids », In J. Hobbs & R. Moore (Eds.), *Formal theories of the commonsense world*. Norwood, N. J.: Ablex Pubs, 1985.
- Henderson J., « Exorcism and possession in psychotherapy practice », *Canadian journal of psychiatry. Revue canadienne de psychiatrie*, 27, 2 (1982), p. 129-34.
- Heuyer, G. « Note sur les psychoses collectives », *Bulletin de l'Académie Nationale de Médecine*, 138, 29-30 (1954), p. 487-490.
- Kemp S, Williams K., « Demonic possession and mental disorder in medieval and early modern Europe », *Psychological medicine*, 17, 1 (1987), p. 21-9.
- Kleinman, A., « Why Do Indigenous Healers Successfully Heal ? », *Social Science and Medicine* 13B, 1 (1979), p. 7-26.
- Kurzban, R., Tooby, J., & Cosmides, L., « Can race be erased ? Coalitional computation and social categorization », *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*, 98, 26 (2001), p. 15387-15392
- Leslie, A. M., « Pretense and representation: The origins of « theory of mind » », in *Psychological Review*, 94, 4 (1987), p. 412-426.
- Leslie, A. M., Tomm, toby, and agency: « Core architecture and domain specificity », In L. A. Hirschfeld & S. A. Gelman (Eds.), *Mapping the mind: Domain specificity in cognition and culture*, New York: Cambridge University Press, 1994, p. 119-148.
- Lienard, P., & Boyer, P., « Whence collective ritual ? A cultural selection model of ritualized behavior », in *American Anthropologist*, 108, 4 (2006), p. 814-827.
- Malle, B. F., « Folk theory of mind: Conceptual foundations of social cognition », In R. R. Hassin, J. S. Uleman & J. A. Bargh (Eds.), *The new unconscious*, Oxford: Oxford University Press, 2003, p. 225-255.
- Marinozzi S., « [From asklepieia to monasteries: the places of medical art in Antiquity] », *Medicina nei secoli.*, 14, 1 (2002), p. 21-37.
- Marr, D., *Vision: A computational investigation into the human representation and processing of visual information*, San Francisco: W.H. Freeman, 1982.
- McCaddon, A., « Homocysteine and cognition - A historical perspective », *Journal of Alzheimer's Disease*, 9, 4 (2006), p. 361 - 380.

- McNeil, J. E., & Warrington, E. K., « Prosopagnosia: A face-specific disorder », *The Quarterly journal of experimental psychology. A, Human experimental psychology*, 46, 1 (1993), p. 1-10.
- Medin, D. L., & Atran, S., *Folkbiology*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1999.
- Mirsky, A., Duncan, C., « Pathophysiology of mental illness: A view from the fourth ventricle », *International Journal of Psychophysiology*, 58 (2005), p. 162-178.
- Moore, E. G., « Theories underlying exorcism: theological and psychic », *Journal of the Royal Society of Medicine*, 72, 3 (1979), p. 220-1.
- Moruzzi, G., Magoun, G.H. W., « Brain stem reticular formation and activation of the EEG. Electroencephalogr. Clin. », *Journal of Neurophysiology*, 1 (1949), p. 455-477.
- Nickerson, R.S., « Confirmation bias: A ubiquitous phenomenon in many guises », *Review of General Psychology*, 2 (1998), p. 175-220.
- Obeyesekere, G., « The idiom of Demonic Possession: a Case Study » in *Social Science and Medicine* 4 (1970), p. 97-111.
- Oughourlian, J.-M., *Hystérie, transe, possession: un mime nommé désir*, Paris: L'Harmattan, 2000.
- Pfeifer S., « Belief in demons and exorcism in psychiatric patients in Switzerland », *The British journal of medical psychology*, 67 (Pt 3) (1994), p. 247-58.
- Pfeifer S., « Demonic attributions in nondelusional disorders », *Psychopathology*, 32, 5 (1999), p. 252-9.
- R. Fisher, W. van Emde Boas, W. Blume, C. Elger, P. Genton, P. Lee, J. Engel, « Epileptic seizures and epilepsy: definitions proposed by the International League Against Epilepsy (ILAE) and the International Bureau for Epilepsy (IBE). », *Epilepsia* 46, 4 (2005), p. 470-2.
- Ramirez de Arellano, R., M. Ramirez de Arellano, and L. Garcia, *Attack, Hyperkinetic Type: The so-called Puerto Rican Syndrome and its Medical, Psychological and Social Implications*, San Juan: Veterans Administration Report, 1956.
- Rothenberg, A., « Puerto Rico and Aggression », *American Journal of Psychiatry* 120, 10 (1964), p. 962-970.
- Scurlock, J., « Physician, Exorcist, Conjurer, Magician: A Tale of Two Healing Professionals », *Papers of the 1995 Mesopotamian Magic Conference* (forthcoming).
- Sharp LA., « Exorcists, psychiatrists, and the problems of possession in northwest Madagascar », *Social science & medicine*, 38, 4 (1994), p. 525-42.

- Spanos, Nicolas P., Gottlieb, J., « Demonic Possession, Mesmerism, and Hysteria: A Social Psychological Perspective on Their Historical Interrelation », in *Possession and Exorcism*, edited with introductions by Brian P. Levack, New York and London: Garland Publishing, 1992, p. 263-282.
- Sperber, D., *La contagion des idées*, Paris: Odile Jacob, 1996.
- Sperber, D., *Metarepresentations: A multidisciplinary perspective*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Stich, S., & Nichols, S., « Folk psychology » In S. Stich & T. A. Warfield (Eds.), *The blackwell guide to philosophy of mind*, Oxford: Blackwell, 2003, p. 235-255.
- Stich, S., & Nichols, S., « Folk psychology: Simulation or tacit theory ? », *Mind and Language*, 7 (1992), p. 35-71.
- Thagard, P., *Mind: Introduction to cognitive science* (2nd ed.), Cambridge, Mass.: MIT Press, 2005.
- Thomas, C. S and V. Garrison, 'A General Systems View of Community Mental Health.' In *Progress in Community Mental Health*, vol. III., L. Bellak and H. Barten, (eds.), New York: Bruner Mazel, 1975.
- Tiamkao S, Aaauevitchayapat N, Arunpongpaisal S, Chaiyakum A, Jitpimolmard S, Phuttharak W, Phunikhom K, Saengsuwan J, Saetang S, Tiamkao S, Vannaprasaht S, « Knowledge of epilepsy among teachers in Khon Kaen Province, Thailand », *Journal of the Medical Association of Thailand = Chotmaihet thangphaet*, 88, 12 (2005), p. 1802-8.
- Tooby, J., & Cosmides, L., « Conceptual foundations of evolutionary psychology » In D. M. Buss (Ed.), *The handbook of evolutionary psychology*, Hoboken, NJ: Wiley, 2005, p. 5-67.
- Trethowan WH., « Exorcism: a psychiatric viewpoint », *Journal of medical ethics*, 2, 3 (1979), p. 127-37.
- Williams, J. H., Whiten, A., Suddendorf, T., & Perrett, D. I., « Imitation, mirror neurons and autism », *Neuroscience and biobehavioral reviews*, 25, 4 (2001), p. 287-295.

Index 1. Index analytique

A

acédie, 144, 151, 162, 229
 Actes Apocryphes, 157
apatheia, 72, 232
 ascèse, 42, 49, 51, 52, 53, 56, 61, 66, 67, 72,
 138, 145, 149, 151, 152, 153, 155, 162,
 211, 225, 229, 262, 266, 270, 292
 ascète, 42, 44, 56, 67, 141, 149, 152, 153,
 154, 155, 157, 159, 163, 229, 239, 242,
 254, 255, 261, 263

B

boskos, -oi, 78

C

cénobitisme, 29
charisma, 7, 228, 279
coenobion, 62

D

daimôn, 38, 145, 171, 173, 174, 194
 démon, 76, 93, 134, 140, 143, 144, 146, 147,
 150, 151, 152, 153, 156, 158, 160, 161,
 162, 163, 169, 171, 172, 173, 182, 183,
 184, 185, 190, 195, 197, 198, 199, 200,
 201, 203, 208, 210, 211, 237, 270, 302

diable, 73, 74, 75, 76, 77, 135, 136, 138, 140,
 141, 143, 149, 150, 152, 153, 154, 155,
 157, 159, 162, 166, 167, 169, 173, 183,
 188, 214

diable panzoïque, 152, 279

diorasis, 229

dunamis, 232

E

épidémie démoniaque, 191, 205, 252

épidémies, 82, 173, 175, 191

épilepsie, 185, 186, 208

esprit impur, 185, 196, 202, 203, 211, 212,
 238, 248, 250

eulogie, 194, 241, 262

évangiles, 185, 260

évêque, 4, 48, 50, 51, 53, 56, 57, 58, 64, 67,
 71, 138, 191, 204, 205, 225

exorcisme, iii, 13, 186, 188, 189, 226, 265,
 305

exorciste, 74, 75, 307, 308

exsufflatio, 229, 241

F

folie, 31, 71, 204, 216, 243

G

Genèse, 157, 172

H

hagiographie, ii, iii, 10, 29, 31, 45, 47, 83, 89,
92, 94, 135, 152, 170, 171, 172, 174, 242,
266, 293, 294, 295, 297, 299, 302, 308
higoumène, 5, 58, 67, 157, 211
hystérie, 108, 199, 216

I

imposition, 160, 225, 226, 304
incubation, 32, 39, 63, 82, 96, 136, 194, 246,
270

L

Laure, 29, 63
lèpre, 233, 248
luxure, 150, 160, 185

M

magicien, 147, 159, 172, 186, 188, 210, 212
magie, 15, 41, 83, 95, 134, 147, 186, 188,
210, 301, 304
mandra, 79, 160, 248
martyrium, 59, 67
médecins, 193
Miracula, 28, 40
moine, 242, 244, 270
monachisme, 29, 42, 43, 50, 55, 62, 70, 78,
83, 210, 288, 289
monastère, 42, 51, 52, 56, 57, 62, 64, 67, 68,
71, 80, 155, 160, 176, 183, 188, 196, 217,
237, 239, 248, 249, 254, 263

O

orgueil, 145, 150, 211
orthodoxie, 27, 41, 43

P

paganisme, 32, 40, 41, 44, 49, 60, 83, 136,
146, 147, 158, 173
paralysie, 200, 201, 245
parrhêsia, 31, 51, 232
Passio, 156
phalange, 191, 204, 252
possession, iii, iv, 7, 12, 88, 146, 184, 188,
189, 190, 191, 210, 211, 212, 213, 269,
304, 305, 309
prière, 34, 155, 167, 187, 201, 210, 212, 239,
241, 247, 248, 249, 251, 254, 261, 283

R

rhétorique, 25, 50, 54, 138, 202

S

salos, -oi, 5, 71, 78, 156, 160, 161, 187
sanctuaire, 31, 35, 37, 40, 42, 59, 60, 61, 62,
65, 68, 78, 83, 97, 146, 155, 156, 194, 205,
245, 246, 254, 290, 294, 295, 296, 298
Satan, 137, 139, 140, 156, 172, 192, 193,
230, 241, 300, 301, 302, 310
Septante, 38
signe de croix, 93, 170, 187, 256, 261
sorcellerie, 41, 134, 147, 214

stylite, 3, 5, 6, 42, 46, 56, 60, 61, 64, 66, 67,
 79, 80, 97, 139, 144, 155, 156, 160, 164,
 165, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 194,
 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 207,
 211, 213, 214, 243, 250, 260, 262, 263,
 284, 285, 286, 287, 295
 stylitisme, 29

T

thaumaturge, 74, 75, 254, 261
topos, 34, 266

V

Vita, 4, 6, 49, 52, 57, 58, 60, 62, 66, 67, 71,
 74, 81, 138, 139, 143, 145, 152, 154, 182,
 183, 189, 191, 204, 230, 237, 262, 285,
 287, 297

Vulgate, 135

X

xenodocheion, 50, 192

Index 2. Index des noms propres

A

Abraham, 64
 Antoine, 4, 5, 6, 29, 43, 48, 51, 53, 60, 74,
 94, 137, 138, 141, 144, 149, 152, 153, 154,
 157, 158, 159, 160, 161, 162, 182, 190,
 205, 213, 241
 Apollon, 146
 Apulée, 170, 208
 Artémis, 43, 146, 168
 Athanase, 29, 43, 48, 49, 52, 143, 144, 153,
 158, 161, 240, 284, 293
 Athéna, 146

B

Basile, 36, 50, 51, 58
 Brown, P., 26, 30, 31, 94

C

Certeau, M. de, 7, 13, 91, 148, 251
 Charcot, J.-M., 107, 108, 109, 110, 113, 254
 Cyrille de Schythopolis, 5, 284

D

Daniel, 5, 61, 62, 141, 155, 160, 168, 186,
 187, 190, 201, 211, 212, 254, 287

E

Évagre, 34, 49, 66, 70, 71, 78, 162

F

Freud, S., 14, 107, 108, 109, 113, 199, 217,
 218, 254

G

Grégoire de Nazianze, 33, 36, 50, 285, 293
 Grégoire de Nysse, 32, 36, 50, 51, 52, 285,
 297

H

Hypatios, 5, 43, 44, 57, 58, 138, 139, 142,
 144, 146, 149, 151, 154, 159, 167, 168,
 184, 187, 188, 196, 197, 201, 203, 207,
 212, 217, 239, 240, 241, 244, 245, 247,
 254, 284, 293

I

Isis, 43, 82, 194

J

Jean Chrysostome, 3, 36, 53, 57, 58, 137,
 142, 286, 297

Jean d'Éphèse, 5, 64, 190
 Jean de Chypre, 3, 5, 69, 70, 71, 72, 75, 284,
 285, 295
 Jean l'Hésychaste, 5, 63, 186, 284
 Julien Sabas, 56, 157

L

Léontios, 3, 5, 69, 70, 71, 161, 187, 284, 285,
 295

M

Macédonios, 5, 186, 187, 210, 242
 Macrine, 5, 50, 51, 52, 137, 201, 285, 297
 Marcianos, 56, 145, 157, 210, 253
 Marie, 28, 64, 184, 301
 Maxime de Tyr, 32, 170, 171
 Ménouthis, 68, 146, 194

O

Olympias, 57, 137

P

Pachôme, 5, 29, 52, 79, 150, 154, 159, 160,
 162, 169, 183, 207, 211, 229, 237, 239,
 241, 285
 Pachôn, 159
 Pallade, 3, 4, 52, 53, 54, 55, 71, 78, 79, 138,
 142, 144, 150, 154, 157, 158, 159, 160,
 161, 162, 169, 179, 213, 237, 286, 297
 Paul, 3, 30, 59, 64, 66, 140, 162, 260, 284,
 285, 292, 307, 310
 Perpétue, 4, 32, 156, 157, 176, 286, 293

Platon, 32, 37, 170, 171, 288, 300
 Plutarque, 89, 170, 171, 174

R

Rouget, G., 17, 18, 98, 99, 100, 101

S

Sabas, 5, 63, 150, 230, 231, 238, 284
 Sarpédon, 33, 43, 59, 83, 146, 187, 297
 Syméon stylite l'Ancien, 56, 60, 62, 79
 Syméon stylite le Jeune, 35, 186, 190, 191

T

Thècle, 3, 6, 33, 43, 58, 59, 60, 146, 187,
 192, 194, 246, 285, 286, 287, 294
 Théodore de Sykéôn, 6, 67, 68, 77, 80, 81,
 139, 140, 141, 142, 154, 155, 160, 162,
 163, 166, 167, 168, 169, 183, 184, 185,
 188, 189, 190, 191, 199, 201, 202, 204,
 205, 208, 214, 217, 243, 245, 248, 249,
 251, 252, 254, 255, 256, 260, 261, 284,
 295, 296
 Théodoret de Cyr, 5, 13, 55, 56, 60, 75, 93,
 141, 165, 207, 210, 238, 242, 243, 286,
 288, 294, 303
 Turner, V., 14, 103, 112, 113, 237

Z

Zeus, 146, 194

Index 3. Index des mots grecs

A

ἄκαθάρτος, 185, 189

ἄκρίς, 166

ἄλέκτωρ, 154

ἄρκος, 153

ἄρχων, 140

ἄσπης, 153

B

βάσκανος, 137

Δ

δαίμονες, 172

δαιμονίζομαι, 183

δαιμόνιον, 138, 202

δαίμων, 135, 136, 138, 144, 165, 302

διάβολος, 136, 138, 138, 141, 142

δράκων, 93, 156

E

ἐνεργούμενος, 182

ἐξορκίζω, 219

ἐρπετόν, 151

Ἐχθρός, 135, 139, 142

Θ

θηρίον, 153, 1666

Λ

λαμβάνω, 184

λεόπαρδος, 153

λέων, 153

λύκος, 153

K

κάνθαρος, 167

κάθαρσις, 112

κρυπτός, 202

M

μέλας, 161

μισόκαλος, 135, 138, 139, 299

μῦς, 255

μυωξός, 167

Ο

ὀλοθρεύων, 139
ὄφεις, 93, 153, 156

Π

πνεῦμα, 138, 143, 185, 202
πονηρός, 143

Σ

Σατανᾶς, 135, 139
σκορπίος, 153
σκώληξ, 167

Τ

ταῦρος, 153

Υ

ῥαίνα, 153

Φ

φάλαγγα, 191, 204
φάντασμα, 138

Moreover, IHMC will enhance Canada's ties, both economically and culturally, with other Muslim countries.

The goals of IHMC will be achieved through a wide range of community and public events across Canada, such as exhibitions, lectures, celebrity tours, book fairs, award presentations and other complementary activities.

The IHMC Advisory Board includes senators, public figures, academics, inter-faith activists, Muslim community leaders and others (please see enclosed).

We are proposing four corporate sponsorship levels, to be identified as follows:

Bronze -- \$2,000;

Silver -- \$5,000;

Gold -- \$10,000;

Platinum -- \$20,000 or more.

All donation cheques will be made payable to The Canadian Islamic Congress for "Islamic History Month Canada."

In order to facilitate planning and to ensure that your company's generous support is included in our literature, we would greatly appreciate hearing from you by June 1, 2007.

If you have any questions or concerns, please do not hesitate to contact us at your earliest convenience.

Sincerely,

Honorary Chair: Senator Mobina Jaffer
Chair: Dr. Mohamed Elmasry

[Faint, illegible text and markings at the bottom right of the page, possibly a stamp or signature.]